Ph. sp.
925 at

Weber

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Metaphysik.

Eine wissenschaftliche Begründung

der

Ontologie des positiven Christentums

von

Theodor Weber.

Erster Band:

Einleitung und Anthropologie.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1888.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Was ich als Wahrheit finde, wie es auch immer laute, soll mir willkommen sein. Ich will wissen.

Joh. Gottl. Fichte.

Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?

Goethe.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

In unserer letzten Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie. Ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus.“ Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1886 behaupteten wir S. 44 u. a. wörtlich folgendes: „Es ist eine vor aller Augen offen daliegende Thatsache, daſs die Wissenschaft der neueren Zeit unter der Fahne der freien Forschung eine fast unerschöpfliche Zahl von Welt- und Lebensansichten zutage gefördert, welche dem positiven Christentum schon längst den Kampf auf Leben und Tod angekündigt haben. Ja, mehr als das. In unseren Tagen ist es bereits so weit gekommen, daſs kleine und groſse Geister und unter den letzteren nicht selten hervorragende und in manchen Beziehungen sehr verdiente Gelehrte die christliche Auffassung von Gott und Welt für eine wissenschaftlich vollständig überwundene und für eine, objektiv angesehen, als unwahr nachgewiesene erklären. An ihre Stelle sei das getreten und durch die Wissenschaft ein- für allemal festgestellt, was man mit einem im einzelnen freilich

vielfach noch unbestimmten Ausdrucke als ‚moderne Weltanschauung‘ zu bezeichnen pflegt.“ Und was hatten wir den Vertretern dieser Ansicht, deren wir unseren damaligen Lesern namentlich zwei, einen Theologen und einen Philosophen, vor Augen führten, im Jahre 1886 zu erwidern? „Es kann hier, so sagten wir, nicht unsere Absicht sein, dieselben zu widerlegen. Aber wir wollen nicht unterlassen, unsere, wie wir denken, wohl begründete Überzeugung dahin auszusprechen, daſs es keineswegs so steht, wie jene sich äuſsern. Die Wissenschaft hat die altchristliche Weltansicht noch keineswegs überwunden. Behauptet hat sie dies durch den Mund ihrer Anhänger zwar unzählige Male, aber alle ihre derartigen Behauptungen sind nicht wahr“ (a. a. O. S. 47).

Nun — was wir im Jahre 1886 in einer kleinen Arbeit als unsere Uberzeugung aussprachen, ohne es dort auch beweisen zu können, dafür tritt das nachfolgende Buch den Beweis wirklich an. Dasselbe führt diesen vorerst zwar nicht für die ganze Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums, wohl aber für ihren grundlegenden Teil, ihre Ontologie. In dieser erstrebt und, so hoffen wir, erreicht das Buch eine vollkommene Versöhnung des Wissens mit dem (religiösen, altchristlichen) Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung, der Philosophie mit der (echten, wahren) Theologie, so daſs durch dasselbe Anton Günthers, des genialen Denkers, herrlicher Ausspruch seine Erfüllung findet: „Das Wort der Wissenschaft muſs

mit dem Worte Gottes nicht notwendig im Widerspruche sondern kann in einer Harmonie mit ihm stehen, in welcher jedes dem andern Zeugnis giebt.“ („Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen.“ Wien 1843. S. 334.) Und eben weil wir eine so grofse Hoffnung an unsere Arbeit glauben knüpfen zu dürfen, deswegen sind wir auch der Meinung, dafs nicht blofs jeder Gelehrte sondern selbst jeder Gebildete, an dem die gewaltigen geistigen Kämpfe der Gegenwart nicht spurlos vorüber gehen, derselben seine Aufmerksamkeit und sein Interesse zuzuwenden sich aufgefordert fühlen müsse. Zwar können wir uns nach dem im Anfange dieses Vorwortes wieder in Erinnerung Gebrachten unmöglich verhehlen, dafs der Inhalt des Buches dem, was heutzutage in sehr vielen der zuletzt erwähnten Kreise über die höchsten Probleme und Gegenstände menschlichen Denkens und Lebens für wahr gehalten wird, in zahlreichen und wesentlichen Stücken durchaus ablehnend gegenübersteht. Aber auch der so weit verbreiteten antichristlichen Denkweise der Gegenwart kann noch — und geschieht dies, so geschieht es sicherlich zum Heile des deutschen Volkslebens — die entgegengesetzte Richtung gegeben werden, wofern jene in wahrhaft wissenschaftlicher Art als eine verfehlte klar und deutlich aufgezeigt und mit derselben Klarheit und Deutlichkeit ihr gegenüber die Wahrheit des positiven Christentums begründet wird. Beides hat der Verfasser dieser Schrift mit derselben beständig

erstrebt. Ob und inwiefern er das zweifache hohe Ziel wirklich erreicht, darüber mögen kompetente, scharfsichtige, in gleichem Maſse der Wissenschaft und der Wahrheit ergebene Richter endgültig entscheiden.

Schlieſslich noch die Bemerkung, daſs dem gegenwärtigen ersten Bande, welcher die Einleitung und die Anthropologie umfaſst, der zweite ungefähr gleich starke, der das Ganze zum Abschluſs bringt, in verhältnismäſsig kurzer Frist nachfolgen wird.

Breslau im März 1888.

Th. Weber.

Inhalt.

		Seite
§ 1.	Begriffsbestimmung der Metaphysik	1
§ 2.	Erläuterung und Rechtfertigung	1—5
§ 3.	Erfordernisse zum An- und Ausbau der Metaphysik	5—7
§ 4.	Der Ausgangspunkt	7—10
§ 5.	Die Methode	10—15
§ 6.	Einteilung	15—23
	Anmerkungen zur Einleitung	24—38
	Der Geist oder die Seele des Menschen	41—186
§ 7.	Zur Orientierung	41—43
§ 8.	Die Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins	43—53
§ 9.	Berichtigung eines früheren Irrtums	53—59
§ 10.	Der Geist als reales Sein, Substanz, Realprinzip	59—72
§ 11.	Der Geist ein ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas	73—83
§ 12.	Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Geistes	83—95
§ 13.	Kräfte oder Vermögen (des Geistes)	95—111
§ 14.	Freiheit oder Spontaneität	111—135
§ 15.	Beschränktheit und Bedingtheit	135—152
	Anmerkungen zur Lehre vom Geiste	153—186
	Der Leib des Menschen	187—303
§ 16.	Übergang	187—191
§ 17.	Die Atom- und Molekularbewegungen des Gehirns	191—197
§ 18.	Der Stoff, die Materie die Natursubstanz	197—207
§ 19.	Die Sinnesvorstellungen	207—223
§ 20.	Das Sinnensubjekt und seine Kenntnis der Aufsenwelt	223—241
§ 21.	Die ontologische Beschaffenheit (Geteiltheit) des Gehirns, ja des Stoffes oder der Materie überhaupt	241—256
§ 22.	Die subjektiven Vermögen des Leibes	256—266
§ 23.	Notwendigkeit oder Freiheit?	266—276
	Anmerkungen zur Lehre vom Leibe	277—303
	Die Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen oder ihre Synthese	304—420

Seite

§ 24. Grundlegende Betrachtungen 304—315
§ 25. Die Vereinigung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen 315—321
§ 26. Die Gütergemeinschaft von Geist und Natur, Seele und Leib 321—338
§ 27. Der Ursprung des Menschen 338—360
§ 28. Der Ursprung des Menschengeschlechts 360—381
Anmerkungen zur Lehre von der Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen . . . 382—420
Namenverzeichnis 421—423
Sachregister 424—427

Berichtigungen.

Seite 90, Zeile 15 von oben statt „erzeugen" lies „entzünden".
„ 159, „ 14 „ unten „ „derselbens" lies „derselben".
„ 175, „ 20 „ „ „ „VI², 24" lies IV², 24".
„ 182, „ 9 „ oben „ „βαδύζειν" lies „βαδίζειν".
„ 182, „ 11 „ „ „ „νους" lies „νοῦς".
„ 201, „ 5 „ „ „ „Gleise" lies „Geleise".
„ 220, „ 8 „ unten „ „nach" lies „noch".
„ 236, „ 12 „ oben „ „einer" lies „einen".
„ 252, „ 5 „ unten „ „des" lies „der".
„ 293, „ 7 „ oben „ „Stlele" lies „Galle".
„ 299, „ 13 „ „ „ „qoudammodo" lies „quodammodo".
„ 311, „ 17 „ „ „ „Urheher" lies „Urheber".

Einleitung.

§ 1.

Begriffsbestimmung.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft des realen oder substantialen Seins, der bestehenden Realprinzipien oder Substanzen; sie will ermitteln, was sich über die Existenz, die Beschaffenheit, die Zahl und das Verhältnis derselben zu einander vollkommen begründen und infolge dessen als subjektiv und objektiv wahr behaupten läfst.

§ 2.

Erläuterung und Rechtfertigung.

Jede Realität d. i. jeder existierende Gegenstand, was immer er sonst sein mag, wird von der Vernunft des Menschen im allgemeinen von einem zweifachen, wesentlich verschiedenen Gesichtspunkte aus betrachtet, von dem seines Erscheinens und dem seines realen oder substantialen Seins. Diese Unterscheidung machen wir vor allem in und an uns selbst. Ich denke, ich glaube, ich hoffe, ich will, ich zweifle, ich esse, ich trinke, ich gehe, ich habe Zahnschmerz u. s. w. Denken, glauben, hoffen, wollen, zweifeln, essen, trinken, gehen, Zahnschmerz haben u. s. w. sind ganz offenbar weder einzeln noch in ihrer

Die in Klammern befindlichen Ziffern beziehen sich auf die hinter dem betreffenden Abschnitte angefügten Anmerkungen.

Gesamtheit wir selbst, der seiner selbst bewufste Mensch, das Ich. Jene sind gewisse so oder so beschaffene Thätigkeiten, Zustände, Accidentien, Erscheinungen oder Lebensäufserungen unserer selbst, des Ich. Auch heben sie sich als diese von uns selbst, dem Ich, auf den ersten Blick so sehr ab, dafs keiner, der gesunden Sinnes ist, jemals in die Versuchung kommen kann, beide mit einander zu verwechseln oder gar für ein und dasselbe anzusehen und sie so zu behandeln. Denn wir oder das Ich sind selbst nicht auch wieder Denken, Glauben, Hoffen, Essen, Gehen u. s. w., sondern wir sind der Denkende, Glaubende, Hoffende, Essende, Gehende u. s. w., wir sind mithin derjenige, welcher das Denken, Glauben, Hoffen, Essen, Gehen u. s. w. als die bewirkende Ursache derselben in und an sich hervorbringt und nachdem er sie hervorgebracht hat, als Subjekt in und an sich besitzt. Was daher wir selbst oder was das Ich seiner eigentlichen, wahrhaften und am tiefsten verborgenen Beschaffenheit nach auch immer sein mag, falle es in unseren Leib oder in eine davon verschiedene Seele oder in beide zusammen, jedenfalls ist es von den ihm immanenten und von ihm in und an ihm hervorgebrachten Zuständen, Accidentien, Erscheinungen oder Lebensäufserungen verschieden und, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen hoffentlich bis zur Evidenz darthun werden, wesentlich oder qualitativ verschieden. Und diese wesentliche oder qualitative Verschiedenheit offenbart sich darin, dafs der seiner selbst bewufste Mensch oder das Ich sich selbst nicht auch wieder als eine der erwähnten Erscheinungen oder Lebensäufserungen ansetzt noch ansetzen kann, vielmehr als die eine gemeinsame Wurzel von allen und in dieser Eigentümlichkeit als reales oder substantiales Sein, als Substanz oder Realprinzip sich ansetzen und behandeln mufs. Es ist von Gewicht, dafs selbst Kant, ein Mann, der, unbeschadet seiner grofsen wissenschaftlichen Bedeutung, die wahre und eigentliche Beschaffenheit des Ich (des Menschen) nach den verschiedensten und wesentlichsten Beziehungen niemals

durchschaut hat, dennoch fast wider Willen sich genötigt sieht, der in Rede stehenden Wahrheit ebenfalls Zeugnis zu geben. Denn über das Verhältnis speziell des Denkens zum Ich schreibt auch er wörtlich Folgendes: „Das Ich ist in allem unserm Denken das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also mufs jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.“ [1]

Ganz ebenso wie mit dem Ich und seinen Erscheinungen verfährt die Vernunft des Menschen auch in Beziehung auf die ihr zum Bewufstsein kommenden materiellen Gegenstände der Aufsenwelt. Wir bemerken und unterscheiden an denselben Gestalt, Bewegung oder Ruhe, chemische, physikalische, elektrische u. s. w. Beschaffenheiten. Aber Gestalt, Bewegung oder Ruhe, chemische, physikalische und elektrische Beschaffenheiten u. s. w. sind ebenfalls weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit der Gegenstand als solcher, sondern auch sie samt und sonders sind nur gewisse Zustände, Accidentien oder Erscheinungen, welche dem Gegenstande als solchem anhaften, in Beziehung auf welche dieser als das Subjekt, als der Träger, Inhaber oder Besitzer sich ausweist und von welchen er daher als das eigentliche Ding und als reales oder substantiales Sein unterschieden wird. Wollen wir auch für diese offen daliegende, unleugbare Thatsache einen Gewährsmann aus der Vergangenheit anführen, so sei es erlaubt, an Réné Descartes, den grofsen Denker und Gründer der neueren Philosophie, zu erinnern. Er schreibt: „Bewegung und Gestalt eben desselben Körpers werden von einander unterschieden, und ich kann mir sehr gut die Bewegung ohne die Gestalt und die Gestalt ohne die Bewegung vorstellen und beides, indem ich von dem Körper abstrahiere; aber weder Bewegung noch Gestalt kann ich mir vollständig vorstellen ohne einen Gegenstand oder ohne ein Ding, an welchem sie sind oder dem sie anhaften.“ [2] Und anderswo

begegnen wir bei Descartes dem ganz allgemeinen, lakonischen, wieder den hellen Kopf beweisenden Ausspruche: „Es ist gewiſs, daſs es keine Thätigkeit oder kein Accidenz geben kann ohne eine Substanz, der jene innewohnen." [3]

Aus den vorstehenden Erörterungen leuchtet der Sinn und die Bedeutung unserer in § 1 angegebenen Definition der Metaphysik vollkommen ein; aus jenen erhält diese ihre Rechtfertigung. Denn da die Wirklichkeit, das thatsächlich Existierende der Vernunft des Menschen ganz unleugbar zwei von einander wesentlich verschiedene Seiten darbietet, die des Erscheinens und die des realen oder substantialen Seins, so muſs es, um die Totalität des Wirklichen zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, auch zweierlei Wissenschaften geben, von denen die einen mit der Ergründung der Erscheinungen der Dinge, die andern mit der Erforschung des realen oder substantialen Seins derselben oder der Dinge als Realprinzipien, als Substanzen sich befassen werden. Und diejenige Wissenschaft, welcher mehr als jeder andern die Inangriffnahme und Lösung der zuletzt bezeichneten Aufgabe obliegt, ist die Metaphysik. Die Metaphysik will und soll mithin in wissenschaftlicher Form folgende Fragen beantworten. Giebt es in der That ein reales Sein, ein Realprinzip oder eine Substanz, wie die Vernunft des Menschen eine solche einer jeden wie immer beschaffenen Erscheinung zugrunde legt und wofern sie sich selber nicht zerstören und zur Unvernunft degradieren will, ewig zugrunde legen muſs? Wenn es nun aber ein solches reales oder substantiales Sein giebt und wenn die Existenz desselben unzweifelhaft sich nachweisen läſst, giebt es dann für alle Erscheinungen nur einerlei reales Sein, nur ein einziges Realprinzip oder giebt es deren mehrere? Ferner: Es sei das eine oder das andere der Fall, welches ist die Beschaffenheit dieses Seins oder dieser Realprinzipien? Und findet sich, daſs mehrere Realprinzipien als existierend angenommen werden müssen, weil und nachdem ihre thatsächliche Existenz in unzweifelhafter Weise dargethan worden, welches ist dann

das Verhältnis und die gegenseitige Beziehung, in der dieselben zu einander stehen? Auf die vollständige, wahrhaft wissenschaftliche Erledigung dieser Fragen beschränken sich die wesentlichen Aufgaben der Metaphysik; mit jener hätte diese ihren Begriff realisiert, das von ihr erstrebte Ziel erreicht. Und somit erscheint die Metaphysik denn als die eigentliche Grund wissenschaft d. i. als die Wissenschaft der realen oder substantialen Gründe der Erscheinungswelt oder als Ontologie, Bezeichnungen, durch welche man sie von altersher mit Recht von allen übrigen Wissenschaften schon unterschieden und vor denselben ausgezeichnet hat.

§ 3.

Erfordernisse zum An- und Ausbau der Metaphysik.

Jede Wissenschaft, die ihren Beruf ernstlich nimmt, hat die Pflicht und das Ziel, nach einer gewissen d. i. nach einer vollkommen klaren, deutlichen, begründeten und infolge aller dieser Eigenschaften unbezweifelbaren Erkenntnis der in ihr Gebiet fallenden Erkenntnisgegenstände zu streben. Das wird, wie von allen übrigen Wissenschaften, so in einem noch weit höheren Grade von der Metaphysik zu gelten haben, denn wenn irgendwo, so trifft in Beziehung auf sie Kants Wort zu: „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewifsheit apodiktisch ist.“ [4] Die Metaphysik ist somit diejenige Wissenschaft, welche eine zweifellos gewisse Erkenntnis des real oder substantial Seienden, der vorhandenen Realprinzipien oder Substanzen anstrebt und anstreben mufs. Soll dieses unvergleichlich hohe, für Erkenntnis und Leben in gleicher Weise bedeutungsvolle Ziel aber erreichbar sein und demnach der Metaphysiker eine begründete Hoffnung auf die endliche volle Lösung der ihm gestellten Aufgaben hegen können, so wird hierzu, wie leicht

ersichtlich, mehreres als von vornherein gegeben erfordert. Diese Erfordernisse sind folgende.

1) Es wird für den Metaphysiker oder überhaupt für den seiner selbst bewufsten Menschen — denn nur durch den Besitz des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens hat der Mensch die Fähigkeit zum Betriebe der Metaphysik und jeder anderen Wissenschaft — es wird, sage ich, für den seiner selbst bewufsten Menschen zum wenigsten eine Erkenntnis geben müssen, welche unmittelbar und schlechthin unbezweifelbar, welche in, aus und durch sich selber gewifs und sicher ist. Denn wäre keine derartige aus und durch sich selber gewisse Erkenntnis dem denkenden, seiner selbst bewufsten Menschen gegenwärtig, so fehlte ihm, wie von selbst einleuchtet, überall das sichere Fundament, über welchem er ein gleich sicheres, wissenschaftliches Gebäude aufzuführen vermöchte. Ist aber in dem Bewufstsein des Menschen ursprünglich auch nur eine Erkenntnis vorhanden, die in der That schlechthin oder unbezweifelbar gewifs und deren Gewifsheit zugleich keine abgeleitete sondern eine unmittelbare ist — und es giebt, wie wir bald sehen werden, für jeden seiner selbst bewufsten, vernünftigen Menschen wirklich eine solche, aber auch nur eine — so wird sich der Metaphysiker durch sie auch ohne weiteres in dem Besitze des notwendigen, aus und durch sich selbst gewissen Anfangs- und Ausgangspunktes für seine Forschung befinden. Und sicherlich wird man ihn der Schwärmerei oder einer übertriebenen Vertrauensseligkeit in die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen nicht beschuldigen dürfen, wenn er an diesen Besitz auch die lebendige und begeisternde Hoffnung für das endliche Gelingen seines grofsen und segensreichen Unternehmens glaubt knüpfen zu müssen. „Nichts“, sagt Descartes in der zweiten seiner „sechs Meditationen über die erste Philosophie“ d. i. die Metaphysik, „nichts als einen einzigen festen und unbeweglichen Punkt forderte Archimedes, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen. So darf auch Grofses gehofft werden, wenn ich

nur etwas, selbst das Geringste, werde gefunden haben, was in der That gewiſs und unerschütterlich ist.“ [5]

2) Es wird eine Methode d. i. ein solcher Gang der Untersuchung entdeckt und eingeschlagen werden müssen, daſs durch denselben alle bestehenden Realprinzipien oder Substanzen nach ihrer Beschaffenheit und ihren gegenseitigen Beziehungen aus jenem Anfangspunkte mittelbar mit eben derselben zweifellosen Gewiſsheit sich ergeben, wie sie derjenigen Thatsache oder derjenigen Erkenntnis, von der ausgegangen wird, unmittelbar d. i. aus und durch sie selbst zukommt. Denn wenn es nach dem Vorhergehenden dem Metaphysiker nicht ansteht und nicht erlaubt ist, auf einem unsicheren Grunde zu bauen, so kann es ihm, mit Herbart zu reden, auch nicht gestattet sein, über sicherem Grunde „ein Gebäude von unsicherer Konstruktion aufzuführen“ [6]. Und gerade vor diesem letzten Miſsgriffe wird und kann der Metaphysiker nur durch die Befolgung der rechten und eben deshalb auch wahrhaft wissenschaftlichen Methode bewahrt bleiben. Ob aber die Entdeckung einer die volle Lösung der der Metaphysik gesteckten Aufgaben ermöglichenden Methode gelingen werde, darüber läſst sich selbstverständlich an dieser Stelle eine gewisse und sichere Entscheidung noch nicht treffen. Sollte es nicht der Fall sein, so gilt es, dies offen einzugestehen. Es ist dies unter allen Umständen ehrenvoller als den zahlreichen, willkürlich konstruierten Weltansichten, die nachgerade ohnehin schon wie Pilze aus der Erde schieſsen und deren durch und durch verderbliche Wirkungen nicht selten mit Händen zu greifen sind, noch eine neue von gleich zweifelhaftem Werte hinzuzufügen und es ist durch die Liebe zur Wahrheit, wir sagen: zur Wahrheit geboten.

§ 4.
Der Ausgangspunkt.

Nach § 3 muſs es einen unmittelbar d. i. einen in, aus und durch sich selbst gewissen Ausgangspunkt der Meta-

physik geben oder die letztere als Wissenschaft im eigentlichen und strengen Sinne, mit ihr zugleich aber auch jede andere Wissenschaft ist unmöglich. Giebt es nun einen solch festen, unerschütterlichen Punkt im Erkennen des Menschen und, wenn dieses, welches ist derselbe?

Es unterliegt keinem Bedenken und ist sogar nicht schwer, die vorher aufgeworfene Frage nach ihren beiden Seiten hin zu bejahen, denn jeder seiner selbst bewufste Mensch besitzt den verlangten Ausgangspunkt in der Thatsache, die für ihn ohne Zweifel die Thatsache aller Thatsachen ist, in der Thatsache seines eigenen Bewufstseins. Es ist primitiv nicht gewifs, wenigstens nicht so gewifs, wie es zum Zwecke metaphysischer Forschung verlangt wird, ob es einen Gott giebt, ob es geistige und körperliche Wesen (Geister und eine Natur) aufser und neben mir giebt, ob die Häuser, Bäume, Tiere, Menschen u. s. w., welche ich wahrzunehmen, zu sehen und zu tasten glaube, in Wirklichkeit und unabhängig von meinem Bewufstsein derselben auch existieren, aber es ist für mich primitiv wohl gewifs und es kann nicht ungewifs sein, dafs ich sie vorstelle oder denke, wann und solange ich sie vorstelle oder denke. Die Wirklichkeit jener von mir gedachten Gegenstände ist primitiv nicht gewifs, denn dieselbe ist meinem Bewufstsein nicht unmittelbar gegeben, sie als solche ist kein mein Bewufstsein selbst konstituierendes Moment. Unmittelbar meinem Bewufstsein gegenwärtig und Momente desselben sind eben nur die Gedanken und Vorstellungen, welche ich von jenen Gegenständen habe und zum Glauben an die Wirklichkeit der letzteren komme ich nur dadurch, dafs ich meinen Gedanken und Vorstellungen eine Beziehung nach aufsen gebe als auf die Objekte, in welchen jene ihre Realität haben oder welche jenen als die durch sie ergriffenen Realitäten korrespondieren sollen. Ob aber diese Beziehung meiner Vorstellungen nach aufsen und der an sie sich anschliefsende Glaube an die Wirklichkeit der in Rede stehenden Gegenstände doch nicht, bei rechtem Lichte besehen, vielleicht trü-

gerisch ist und ob somit die vermeintlichen Gegenstände samt und sonders als solche in Wirklichkeit dennoch nicht existieren sondern nur eine Illusion meines Bewufstseins sind — das alles ist für mich primitiv noch ungewifs und wird auch auf solange noch ungewifs bleiben, als es mir nicht gelungen, die Vermittelungsmomente in vollster Klarheit und Deutlichkeit zu durchschauen, welche mich aus meinem Denken jener Gegenstände zur (objektiven) Wirklichkeit derselben mit Gewifsheit hinüberführen.

Der Zweifel an der objektiven d. i. an der von mir unabhängigen und mir äufserlichen Existenz oder Wirklichkeit der durch mich gedachten Gegenstände ist also, wie jedem halbwegs Besonnenen einleuchten mufs, primitiv wohl begründet und zum Zwecke einer schlechthin gewissen Wissenschaft sogar notwendig. Was aber nicht begründet und nicht notwendig, ja nicht einmal möglich ist, ist der Zweifel an der Thatsache meines Bewufstseins oder an der Wirklichkeit meines Ich und seines Denkens, denn jeder Zweifel an dieser Wirklichkeit hat eben die Wirklichkeit des Ich und seines Denkens selbst wieder zur unvermeidlichen Voraussetzung, da ja jeder Zweifel als solcher selbst ein Denken und auch ein von keinem andern als dem Ich verursachtes und von ihm als sein Denken gewufstes Denken ist. An der Thatsache des eigenen Bewufstseins bricht sich demnach für jeden seiner selbst bewufsten Menschen die Möglichkeit des selbst am weitesten getriebenen und bis zu den äufsersten Grenzen ausgedehnten Zweifels. Jene Thatsache ist der feste Punkt und sichere Hort im Gebiete des Wirklichen, an welchen der Zweifel unter keinen Umständen herankann und welcher den Skepticismus in der uneingeschränkten Bedeutung des Wortes für jeden Vernünftigen als Thorheit erscheinen läfst. An dem Ich und dem Denken oder Vorstellen desselben haben wir mit anderen Worten eine Wirklichkeit, aber, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, auch die einzige Wirklichkeit, die schlechterdings nicht in Zweifel gezogen werden kann. Sie und nur sie kann daher auch zum Ausgangspunkte und

Fundamente der metaphysischen Untersuchungen genommen werden, ganz entgegen der Ansicht und Forderung Spinozas, welcher behauptet, dafs bei einem ordnungsmäfsigen, methodischen Philosophieren vor allem „die göttliche Natur“ oder die Gottheit betrachtet werden müsse, weil sie, wie sie dem Sein oder der Existenz nach das erste sei, so von dem Menschen auch zuerst erkannt werde. [7] Denn es ist weit gefehlt, dafs Gott, der Existenz nach freilich das erste weil der schlechthin existierende, wie später wird bewiesen werden, von dem denkenden Menschen auch zuerst gedacht und erkannt wird. Vielmehr ist der Gottesgedanke in diesem, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen darthun werden, nur die unausbleibliche Konsequenz und der unzertrennliche Begleiter desjenigen Gedankens oder Bewufstseins, welches der Mensch zuvor von sich selber und seiner eigenen Beschaffenheit gewonnen hat. Doch sei dem, wie ihm wolle. Unerschütterlich fest steht dem Vorhergehenden zufolge die Behauptung, dafs die (objektive) Realität Gottes primitiv nicht über jeden Zweifel erhaben ist und dafs der Vorzug schlechthin unbezweifelbarer Gewifsheit von vornherein oder unmittelbar nur einer Thatsache zukommt, der Thatsache des eigenen Bewufstseins. Und eben, weil es so ist, so mufs jeder besonnen Urteilende, dem es um eine in der That gewisse Erkenntnis des Seienden zu thun ist, auch zugeben, dafs die Metaphysik über jener Thatsache als ihrem einzig möglichen Fundamente sich zu erbauen und von ihr aus ihre mühevollen aber viel verheifsenden Untersuchungen zu beginnen habe. [8]

§ 5.

Die Methode.

Aus dem in § 4 Vorgetragenen ergiebt sich die in der Metaphysik allein zulässige und notwendigerweise zu beobachtende Methode nach ihren hier zu besprechenden allgemeinsten und wesentlichsten Gesichtspunkten von selbst.

Die erste, ja die einzige primitiv oder von vornherein gewisse Wirklichkeit ist die Thatsache des eigenen Bewufstseins, das eigene Denken und das in demselben und durch dasselbe sich offenbarende, weil dasselbe verursachende und in sich tragende Ich. Mit dieser ursprünglich gewissen Wirklichkeit wird die metaphysische Untersuchung selbst zu beginnen haben. Das erste, was also zu geschehen hat, ist dieses. Es mufs das Bewufstsein eingehend und sorgfältig untersucht d. i. es müssen die dasselbe konstituierenden Elemente analysiert, die Reihenfolge und Beschaffenheit dieser Elemente im einzelnen genau festgestellt, mit einem Worte: es mufs derjenige Prozefs nach allen Seiten und in allen Beziehungen klar gestellt werden, in welchem und durch welchen das menschliche Bewufstsein mit der ihm eigentümlichen Beschaffenheit lebendig geboren wird. Das ist die erste grofse und schwierige Aufgabe, welche in unseren Tagen jeder Metaphysiker, der die von ihm gepflegte Wissenschaft aus dem elenden Zustande, in dem sie fort und fort sich befindet, endlich einmal befreien will, zu erfüllen mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften suchen mufs. Sie fällt in eins zusammen mit der Herstellung einer in allen wesentlichen Punkten vollkommen begründeten und ausgebauten Theorie unseres Erkennens, — ein Unternehmen, dessen Aus- und Durchführung in der Gegenwart von keinem Kenner der Geschichte der Wissenschaften mehr zu den Unmöglichkeiten gerechnet werden kann. Allein die vorher erwähnten erkenntnistheoretischen, das Bewufstsein des Menschen in seine einzelnen Bestandteile analysierenden Untersuchungen sind zwar die erste und dringendste Obliegenheit, welche der Metaphysiker zu erledigen hat, sie sind aber nicht auch die einzige und letzte, ja sie sind nicht einmal die eigentliche und wahrhafte Aufgabe desselben. Und warum nicht? Es ergiebt sich das ohne Schwierigkeit aus dem Erkenntnisobjekte und dem Zwecke der Metaphysik selbst.

Das Bewufstsein des Menschen als solches ist offenbar nicht der Mensch als solcher oder das Ich, denn eben jener ist

es, welcher als ein seiner selbst bewufster mit dem Worte „Ich“ sich bezeichnet und von allem andern, was nicht er selbst ist, sich unterscheidet. Unleugbar ist das Bewufstsein neben anderen nur eine so oder so beschaffene Erscheinung in und an dem Ich als dem Träger und Subjekte und der Ursache dieser Erscheinung. Das zweite, was der Metaphysiker zu leisten haben wird, mufs und wird dem Endziele seiner Wissenschaft entsprechend daher dieses sein. Aus der vorher erkannten und festgestellten Beschaffenheit und Genesis des Bewufstseins ist die noch nicht erkannte Beschaffenheit und Genesis des Ich als des Subjektes und der Ursache von jenem ebenfalls zu ermitteln und festzustellen. Denn es liegt auf der Hand, dafs, wenn überhaupt in der Thatsache des menschlichen Bewufstseins, wie zu vermuten ist, ein reales oder substantiales Sein sich bezeugt und vor und für sich selber zur Offenbarung bringt, dieses nicht das Bewufstsein als solches sondern eben nur der Mensch oder das Ich als der Real- und Kausalgrund von jenem sein wird. Ob es aber auch möglich sein und gelingen wird, nach Ausmittelung der Beschaffenheit und Genesis des Bewufstseins die des Menschen oder des Ich, wenigstens nach allen wesentlichen Richtungen, ebenfalls festzustellen und in das reine Licht einer deutlichen Erkenntnis zu erheben, mag und mufs an dieser Stelle als offene Frage noch unentschieden gelassen werden. Aber ohne lebendige und ermunternde Hoffnung werden wir in dieser Hinsicht wieder nicht sein können, da sich wie von selbst der Gedanke nahe legt, dafs sich aus dem Bewufstsein als der Erscheinung des Ich dieses als das in jenem und durch jenes sich offenbarende Real- und Kausalprinzip seiner wahren und eigentlichen Beschaffenheit nach auch zu erkennen geben müsse.

Sind die beiden vorher besprochenen Aufgaben erledigt und somit sowohl das Bewufstsein als das Ich oder das in dem Bewufstsein sich offenbarende Subjekt nach allen ihre wesentliche Beschaffenheit konstituierenden Momenten erkannt, so kann die Frage nach der Art, wie die Untersuchung weiter und zu Ende zu führen ist, ihrer Beant-

wortung im allgemeinen keine Schwierigkeiten mehr darbieten.

Das Ich oder der seiner selbst bewufste Mensch steht durch die innere Welt seiner Gedanken mit der äufseren Welt d. i. mit allen ihm als solchem äufserlichen, sei es wirklichen, sei es vermeintlichen Realprinzipien oder mit allen, sei es thatsächlich vorhandenen oder von ihm blofs eingebildeten Substanzen in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Diese Beziehungen des Ich zu allem substantial Seienden müssen aufgesucht, aufs sorgfältigste in ihre Elemente analysiert, auf ihren Ursprung oder auf diejenigen Gründe und Ursachen zurückgeführt werden, durch deren Wirksamkeit sie in dem Ich sich gebildet haben. Auch hier wird sich von vornherein mit voller Gewifsheit freilich nicht behaupten lassen, ob ein guter Stern den Forscher so glücklich führen werde, dafs ihm von den vorher angegebenen Beziehungen keine, wenigstens keine solche, die zum gründlichen Verständnisse des Zusammenhanges des Seins und des Denkens wesentlich ist, entgehen möge. Aber an Mut und Hoffnung auch für diese Wanderungen durch das Gebiet der Metaphysik braucht es ihm nicht zu fehlen, da der Leitstern, der ihm durch die zuvor gewonnene Erkenntnis der Beschaffenheit und Genesis des eigenen Bewufstseins und Ich zur Seite steht, ihn sicherlich gerade hier nicht verlassen, sondern seine Wege wunderbar erhellen wird. Hat er aber das Glück, die erwähnten Beziehungen samt und sonders endlich einmal zu entdecken, so werden diese notwendigerweise für das Ich auch gleichsam die Brücke, welche es ihm ermöglicht, sich alles anderen realen oder substantialen Seins, das aufser und neben ihm noch existieren mag, mit derselben unbezweifelbaren Gewifsheit, welche der Erkenntnis seiner selbst und seines Bewufstseins zukommt, ungehindert zu bemächtigen.

Schon der blofse in dem Vorhergehenden ausgesprochene Gedanke, dafs der Wissenschaft in ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte die Erreichung des näher bezeichneten Zieles endlich einmal doch noch gelingen möge, wird

und mufs allen ernst gesinnten, wahrheitsbedürftigen und wahrheitsliebenden Forschern wie ein Bild aus höheren Regionen von überwältigender Majestät und Erhabenheit entgegentreten. Er ist, die Möglichkeit seiner Realisierung vorausgesetzt, in der That so grofs, dafs sich in dem ganzen Bereiche der Wissenschaft nichts anderes auch nur annähernd mit ihm vergleichen läfst. Daher ist derselbe aber auch durchaus geeignet, die Männer der Wissenschaft zu neuer, angestrengter Arbeit in seinem Dienste zu ermuntern. Allein man verfehle bei diesen Bemühungen nicht wieder, wie schon so oft geschehen, den rechten Weg, den einzigen, den zu betreten dem Denker unserer Tage noch gestattet ist und der nach dem Vorhergehenden klar und offen vor aller Augen liegt. Derselbe besteht nicht, wie Kant seiner Zeit meinte, in einer Kritik der sogen. reinen Vernunft „in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag“ — denn keiner, wer er auch sei, weifs unmittelbar und von vornherein oder kann es wissen, ob es derartige, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse im Sinne Kants giebt oder auch nur geben kann — sondern der Weg, welcher zu wandern ist, besteht in der Kritik d. i. in der allseitigen Ergründung und Klarstellung der einzigen Thatsache, welche dem denkenden Menschen als eine schlechthin, weil als eine in, aus und durch sich selbst gewisse gegeben ist — der Thatsache des eigenen Bewufstseins. Man setze sich noch einmal, aber ohne jede Voraussetzung und ohne jedes Vorurteil, an das Werk, dieser Thatsache scharf und fest ins helle, lichte Auge zu sehen! Man ruhe und raste nicht, bis dieselbe nach ihrer Genesis und allen ihren wesentlichen Momenten vollkommen begriffen ist, und es ist mehr als wahrscheinlich, ja es ist mit Sicherheit zu erwarten, dafs es dem hohen Alciden, der in jener Thatsache als Ich und zugleich als der Gründer und Pfleger aller und jeder Wissenschaft sich geltend macht, endlich einmal auch gelingen wird, den seit Jahrtausenden gewälzten Stein zum Stehen zu bringen und das unvergleichlich hohe Ziel der gewissen Erkenntnis alles

Seienden, aller Realprinzipien oder Substanzen zu erreichen. [9]

§ 6.

Einteilung.

In § 5 wurde nachdrücklichst bemerkt, dafs der seiner selbst bewufste Mensch oder das Ich durch seine Gedankenwelt mit allem real oder substantial Seienden in Beziehung und Wechselwirkung stehe. Freilich ist an dieser Stelle noch nicht untersucht und ausgemacht, ob es überhaupt ein real oder substantial oder nach platonischer Ausdrucksweise ein wahrhaft Seiendes, ein ὄντως ὄν, in qualitativer oder wesentlicher Verschiedenheit von aller und jeder Erscheinung giebt und eventuell, wie dasselbe beschaffen ist. Aber das ist nach § 2 eine von vornherein feststehende und unbezweifelbare Thatsache, dafs der Mensch eine ganze Reihe seiner Gedanken auf ein solch substantial Seiendes bezieht und dafs er jenen in diesem ihre Realität oder objektive Wirklichkeit thatsächlich anweist. So macht es der Mensch oder das Ich in erster Linie an und bei sich selbst. Denn alle ihm selbst immanenten und von ihm in und an ihm beobachteten Erscheinungen oder Lebensäufserungen, wie Denken, Wollen, Fühlen, Atmen, Essen, Trinken etc. unterscheidet der Mensch von sich als dem Subjekte oder dem Träger und der Ursache derselben, und er setzt sich jenen gegenüber auch als reales oder substantiales Sein oder Prinzip an. Und ebenso verfährt er mit allen anderen Erscheinungen, die er nicht in und an sich selbst, sondern aufser sich wahrnimmt und die er eben deshalb auch nicht auf sich selbst als ihren Real- und Kausalgrund bezieht noch beziehen kann. Denn auch die zuletzt erwähnten Erscheinungen läfst der seiner selbst bewufste Mensch nicht ohne einen Real- und Kausalgrund stehen, sondern, wie er sie aufser sich wahrgenommen, so bezieht er sie auch auf eine aufser ihm angenommene Substanz als auf das Subjekt, welchem jene nach seiner Ansicht immanent sind, und als

auf die Ursache, welcher sie ihr Dasein zu verdanken haben. Und, setzen wir hinzu, das Ich oder der selbstbewufste Mensch mufs diese Beziehung auch vornehmen, wofern er nicht eine der edelsten Eigenschaften, die er hat, die Vernunft, verleugnen und dadurch sich mit sich selbst in die unlöslichsten Widersprüche verwickeln will. So kommt der Mensch oder das Ich ganz konsequent durch Einhaltung des charakterisierten Weges zu dem Gedanken und der Erkenntnis einer aufser ihm befindlichen und unabhängig von ihm bestehenden Körperwelt d. i. der Natursubstanz als des Realgrunds und der Ursache der Naturerscheinungen. Und eben dieses von dem selbstbewufsten Menschen ursprünglich, so zu sagen, instinktiv und insofern notwendig eingeschlagene Verfahren ist auch geeignet, uns den Gesichtspunkt zu eröffnen, nach welchem wir die Metaphysik einzuteilen haben werden.

In den nachfolgenden Untersuchungen werden wir, hoffentlich bis zur Unbezweifelbarkeit, darthun, dafs die von dem Menschen in und an ihm selbst beobachteten Erscheinungen oder Lebensäufserungen zweierlei toto coelo d. i. qualitativ oder wesentlich verschiedener Art sind, geistige oder seelische und körperliche oder materielle, die sich mithin auch nicht auf ein einziges Realprinzip als ihren substantialen Grund und ihre Ursache zurückführen lassen, sondern auf zwei ebenfalls von einander qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanzen: Geist oder Seele und Körper oder Leib zurückgeführt werden müssen. So ergiebt sich, dafs der Mensch in dem Bereiche des substantial Seienden nicht als monistisches Wesen dasteht, wie leider die Philosophie und Naturwissenschaft zu allen Zeiten bis in unsere Tage hinein oft genug behauptet haben, sondern dafs derselbe ein dualistisches Wesen ist, und endlich einmal von jedem, dem ernste, wahrhafte Wissenschaft am Herzen liegt, als ein solches auch anerkannt sein will [10] Aber ungeachtet der Zweiheit von Substanzen, welche in dem Menschen als gleich wesentliche und gleich notwendige Elemente oder Bestandteile zusammentreffen, ist derselbe

dennoch in anderer Beziehung ganz offenbar auch eine Einheit. Es giebt sich dies schon dadurch kund, dafs ein und dasselbe Ich es ist, welches alle Erscheinungen und Lebensäufserungen in und an dem Menschen, geistige oder seelische und leibliche oder körperliche, auf sich bezieht und von sich als dem einen gemeinsamen Real- und Kausalprinzipe aussagt. Ich erkenne, glaube, weifs, will, zweifele, hasse, aber auch: Ich esse, trinke, verdaue, wachse, brenne, friere — so lauten die Aussprüche. So qualitativ oder wesentlich verschieden die beiden Reihen der vorher genannten Lebensäufserungen des Menschen unseren späteren Nachweisungen zufolge auch sind und so gewifs es daher auch ist, dafs sie nicht aus einer sondern nur aus zwei ebenfalls qualitativ verschiedenen Substanzen abgeleitet werden und in denselben ihre Begründung finden können, ebenso gewifs ist es anderseits aber auch, dafs sie dennoch von dem seiner selbst bewufsten Menschen auf ein und dasselbe Ich als ihren gemeinsamen Real- und Kausalgrund bezogen und diesem in ganz gleicher Weise als seine Lebensäufserungen beigelegt werden. Und was beweist diese Thatsache? Sie beweist augenscheinlich zwar nicht, dafs die beiden im Menschen zusammentreffenden Substanzen in ihm zu einer dritten, von beiden gleichmäfsig verschiedenen Substanz aufgehoben sind und in dieser sich ausgeglichen haben, denn das erscheint wegen der qualitativen oder wesentlichen, wir sagen: wesentlichen Verschiedenheit beider von vornherein als absolute Unmöglichkeit. Wohl aber beweist die zur Sprache gebrachte Thatsache sonnenklar, dafs in dem Menschen beide ihn konstituierende Substanzen für einander da sind, der Geist oder die Seele für den Körper oder Leib und umgekehrt und dafs beide in dieser ihrer gegenseitigen Angehörigkeit zu einem gemeinschaftlichen seiner selbst bewufsten Subjekte d. i. zu einem Ich mit einander verbunden sind, welches eben deshalb auch ein Recht dazu hat, Geistiges und Körperliches, Seelisches und Leibliches von sich auszusagen und sich als den einen Real- und Kausalgrund von beiden anzusehen und zu be-

handeln. Der Mensch ist demnach die zur Lebenseinheit erhobene Synthese zweier qualitativ oder wesentlich verschiedener Substanzen; er ist mit anderen Worten ein Vereinwesen von Geist und Natur (Körper), Seele und Leib und wird in dieser seiner Beschaffenheit auch die beiden Elemente seines Doppelwesens als substantiale Gegensätze, nämlich den reinen, antithetischen Geist und die reine, antithetische Natur in der Welt der existierenden Wirklichkeit zu seiner eigenen Voraussetzung haben. Wie so?

Die beiden substantialen Faktoren, aus denen der eine Mensch sich zusammensetzt, sind nicht schlechthin existierende, unendliche oder absolute, sondern von Gott als dem absoluten Realprinzipe gesetzte, mithin endliche oder kreatürliche Substanzen. So sehr diese Behauptung dem unbefangenen, von keinem philosophischen System voreingenommenen ungeblendeten Bewufstsein des schlichten Mannes als Wahrheit sich auch aufdrängen mag, es ist doch selbstverständlich, dafs wir in dieser Arbeit die Pflicht und Aufgabe haben, sie als Wahrheit zu beweisen und wir werden in den nachfolgenden Untersuchungen an geeigneter Stelle dieser unserer Pflicht wohl gedenken. Wir hegen auch die zuversichtliche Erwartung, dafs die Lösung der gewichtigen Aufgabe vollständig gelingen und somit die Kreatürlichkeit des Menschen nach Seele und Leib, Geist und Natur in höchster Evidenz und als eine fernerhin ganz und gar unbezweifelbare werde dargethan werden. Nehmen wir daher hier einmal an, dieser Beweis sei erbracht, so wäre der Mensch die Synthese zweier kreatürlicher oder kreierter Substanzen, von denen die eine zur anderen in wesenhafter oder qualitativer Verschiedenheit sich befindet. Oder, anders ausgedrückt, in dem Menschen wäre eine d. i. die höchste Individualität der geschaffenen Natur mit einem für diese geschaffenen Geiste und umgekehrt der letztere mit jener Individualität, die ebenfalls nur für ihn und um seinetwillen zum Dasein gekommen, zur synthetischen Einheit mit einander verbunden. Nun wird aber der Mensch als die Syn-

these des kreatürlichen Wesensdualismus auch denselben Dualismus als reinen Gegensatz in der Sphäre des kreatürlichen Seins, mithin in der Form der Antithese für seine eigene Existenz wieder voraussetzen. Es mufs demnach in dem Umkreise des geschaffenen Universums aufser den Geistern in der Menschenwelt noch ein Reich reiner d. i. solcher Geister geben, die nicht, wie der menschliche, mit einer Individualität des Naturlebens zur synthetischen Einheit verbunden und mithin naturlose Geister sind, so sehr die moderne Wissenschaft in vielen ihrer Vertreter gegen die Annahme eines solchen Geisterreiches sich auch sträuben mag. [11] Und diesem naturlosen Geisterreiche wird als kreatürlicher Wesens-Gegensatz eine geistlose Natur gegenüberstehen d. i. eine Natursubstanz, welche in keiner der zahllosen materiellen Bildungen, zu denen sie sich in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung entfaltet, die Bestimmung und Fähigkeit hat, ähnlich wie der Leib des Menschen mit einem für sie geschaffenen Geiste sich zu vermählen oder mit demselben in synthetische Einheit zu treten. Auch werden diese beiden Schöpfungsglieder, das naturlose (reine) Geisterreich und die geistlose (reine) Natur, ebenso die antithetischen (gegensätzlichen) Faktoren des einen Universums oder der einen von Gott geschaffenen Welt konstituieren, wie der Mensch innerhalb derselben der synthetische Faktor und als solcher ihr Schlufsglied ist. Nach dieser Darlegung ist die Welt zwar nur eine, aber ihre Einheit ist eine kollektive, denn unter dem Ausdrucke: „Welt“ versteht man die Totalität der von dem einen Gotte geschaffenen Substanzen. Und innerhalb der einen Welt giebt es drei substantiale, von einander qualitativ oder wesentlich verschiedene Faktoren: das antithetische Geisterreich, die antithetische Natur und die Synthese der beiden Antithesen: der Mensch. In diesen drei grofsen Schöpfungsgebieten ist die Weltkreatur beschlossen und abgeschlossen, so sehr, dafs es selbst, wie sich zeigen wird, der Allmacht Gottes nicht möglich wäre, noch andere substantiale Faktoren als Geist,

Natur und Mensch durch ihre schöpferische Thätigkeit ins Dasein zu rufen.

Die vorher charakterisierten realen oder substantialen Faktoren werden sich uns, wie schon erwähnt, im Verfolge unserer Erörterungen als Realprinzipien nicht schlechthin, als endliche, nicht absolute und mithin von Gott als dem absoluten Realprinzipe kreierte Substanzen zu erkennen geben. Der denkende Geist des Menschen mufs also auch Gott als dem Schöpfer der Welt objektive Realität zusprechen, so dafs die Totalität des real oder substantial Seienden in Gott und Welt und innerhalb der letzteren in Geist, Natur und Mensch abgeschlossen vor ihm liegt. Hiernach wird nun auch die Metaphysik als die Wissenschaft alles substantial Seienden zunächst in zwei Teile zerfallen müssen, in die Lehre vom endlichen und in die vom unendlichen Sein oder in die von der Welt und von Gott, mithin in die Kosmologie und Theologie. Offenbar mufs die erstere der zweiten vorangehen, aus dem einfachen Grunde, weil der forschende Geist die Erkenntnis von der Existenz und Beschaffenheit Gottes nur aus der zuvor festgestellten Existenz und Beschaffenheit der Welt gewinnen kann. Und die Kosmologie wird selbst wieder zwei Abteilungen in sich befassen, deren erste die Lehre vom synthetischen Weltfaktor oder vom Menschen (die Anthropologie), die zweite die von den antithetischen Weltfaktoren und zwar a) die von dem antithetischen Geisterreiche und b) die von der antithetischen Natur vorzutragen und zu behandeln haben wird. Auch hier müssen die verschiedenen Abteilungen und Unterabteilungen in der von uns angegebenen Reihenfolge einander ablösen, denn das Verständnis der antithetischen Weltfaktoren kann sich nur über dem des synthetischen Faktors erheben, während bei den antithetischen Faktoren selbst die Behandlung des antithetischen Geistes der der antithetischen Natur schon deshalb vorherzugehen hat, weil jener als selbstbewufstes persönliches Wesen vor dieser als einer in allen ihren zahllosen Bildungen unpersönlichen weil selbstbewufstlosen Substanz einen

nicht zu verkennenden ungeheuren Vorzug besitzt. Der zweite Teil, die Theologie, wird ebenfalls in zwei Abteilungen sich zu gliedern haben, von denen die erste die Lehre vom unendlichen Sein oder von Gott an sich, die zweite die von dem Verhältnisse Gottes zur Welt oder von ihm als Weltschöpfer in Behandlung nehmen mufs. Und hierbei bedarf es für jeden Einsichtigen nicht erst der Bemerkung, dafs die Metaphysik als eine in, aus und durch sich selbst gewisse, mithin als eine durchaus selbständige, autonome Wissenschaft ihren Lehren über Gott sowie über alles andere, was in ihr verhandelt wird, nur diejenige Ausdehnung und Erweiterung geben darf, welche sie einzig und allein auf Grund ihres durch Erforschung der betreffenden Realprinzipien gewonnenen Verständnisses denselben zu geben imstande ist. Was namentlich den zweiten Teil der Metaphysik, ihre Theologie, angeht, so liegt auf der Hand, dafs diese von der sogen. positiven Theologie als einer solchen, welche ihre Lehren über Gott aus einer sei es vermeintlichen sei es wirklichen historischen Offenbarung desselben zu schöpfen bemüht ist, ihrer Form nach d. i. als Wissenschaft grundverschieden sein wird. Denn die Theologie als integrierender Teil der Metaphysik hat mit einer historischen Offenbarung Gottes als der Quelle, aus der ihre desfallsigen Erkenntnisse und Lehren zu gewinnen seien, schlechterdings nichts zu thun. Die einzige Offenbarung, an welche sie zum Zwecke einer Erkenntnis Gottes sich wenden kann, ist die Welt mit ihren Faktoren Geist, Natur und Mensch. Nur über ihrem durch streng wissenschaftliche Erforschung derselben errungenen Weltverständnisse kann und darf sich ihr Verständnis Gottes erheben. Um diese Grundverschiedenheit der Theologie des Metaphysikers von jeder wie immer beschaffenen positiven Theologie auch äufserlich hervortreten zu lassen, kann man und werden wir jene nach wie vor mit dem bei vielen freilich in gänzliche Ungnade gefallenen Ausdrucke der „spekulativen“ Theologie bezeichnen. [12] Wie weit aber die Metaphysik von ihrem Standpunkte aus und mit den

ihr zu Gebote stehenden Mitteln in der wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes es zu bringen vermöge und in welchem Umfange die desfallsigen Ergebnisse ihrer Forschung der Theologie des positiven Christentums das Siegel der Wahrheit aufdrücken werden, darüber können und wollen wir in diesen einleitenden Betrachtungen noch kein Wort verlieren. Versagen aber wollen wir uns nicht, hier am Schlusse unserer Einleitung mit den Worten eines der hervorragendsten Denker aller Zeiten, Anton Günthers, die verschiedenen Phasen des grofsartigen, Himmel und Erde in Bewegung setzenden Kampfes zu charakterisieren, welchen die Wissenschaft mit der historischen Offenbarung Gottes im positiven Christentum und umgekehrt diese mit jener die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart geführt hat. Wir fühlen uns dazu um so mehr gedrungen, als auch wir mit Günther der Überzeugung sind, dafs dieser Kampf, wie er vorwiegend in dem deutschen Volke geführt worden, so auch in diesem sein Ende nicht eher finden wird, bis Glauben und Wissen, Offenbarung und freie Forschung ihren Friedensschlufs und ihre Versöhnung mit einander feiern werden. „Freilich gab es“, schreibt Günther, „eine Zeit in der Geschichte der europäischen Menschheit, wo der Germane mit der Offenbarung im geschriebenen Worte gegen die primitive im wissenschaftlichen Gedanken des Geistes zu Felde zog. Und auf diese kam eine zweite Zeit — die noch nicht vorübergezogen —, wo dieser Gedanke umgekehrt der historischen Offenbarung den Kampf auf Leben und Tod antrug. Eine dritte aber wird noch kommen (ob vor oder nach dem babylonischen Exile des auserwählten Volkes, das weifs Gott!), wo der Glaube und die Wissenschaft als majorenne Söhne eines Vaters sich die Hände reichen werden, auf dafs alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftigt werde. Keinem Geiste wird es in dieser Zeit einfallen, seine Kreaturschaft in einem wissenschaftlichen juste milieu zu verlachen — oder (à la Lenau) in einem Gedichte zu verfluchen — denn er wird imstande sein, etwas Verständlicheres als zeit-

her über dieselbe vorzubringen.“ Und eben mit dieser keineswegs leichtfertigen sondern fest und sicher begründeten Hoffnung trösten gleich Günther auch wir uns „für den Fall, daſs selbst das in der Gegenwart Vorgetragene“ von manchen, die so gern ausschlieſslich als die Träger und Repräsentanten der Wissenschaft sich aufblähen, abermals entweder vornehm ignoriert oder mit einigen seichten Redensarten als unwissenschaftlich sollte beiseite geschoben werden. [13]

Anmerkungen zur Einleitung.

[1.] Immanuel Kants S. W. ed. Rosenkranz und Schubert in 12 Bänden Leipzig 1838—1842. Wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt wird, citiere ich stets nach dieser Ausgabe. Vgl. II, 281.

Wiewohl Kant in dem mitgeteilten Satze die Verschiedenheit von Erscheinung und Sein (Substanz) durch Erläuterung derjenigen Beziehung, welche zwischen dem Denken und dem (denkenden) Ich besteht, ganz richtig ausspricht, so ist es demselben in seinen kritischen Bemühungen nichts destoweniger doch nicht vergönnt gewesen, auch zur richtigen Würdigung jener Verschiedenheit vorzudringen und dieselbe in seinem philosophischen Lehrgebäude zu verwerten. Hieran wurde Kant gehindert durch einen grofsen, verhängnisvollen Fehler, den er gleich im Anfange seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen beging und der es ihm von vornherein unmöglich machte, das herrliche Ziel, welches er für diese sich ausgesteckt, in Wirklichkeit zu erreichen.

Eine der Grundlagen, über der Kants Erkenntnistheorie ihrem ganzen Umfange nach erbaut ist, ist die Unterscheidung aller unserer Erkenntnis nach Inhalt und Form. Nun haben aber beide gleich wesentliche Elemente alles Erkennens nach Kant einen ganz verschiedenen Ursprung. Die Form des Erkennens stammt stets aus dem Menschen als solchem, aus ihm als dem erkennenden Subjekte, sei es, dafs sie seiner Sinnlichkeit als dem Vermögen der „Anschauung", sei es, dafs sie dem Verstande als dem Vermögen der „Begriffe" entspringt; sie ist nach Kants Ausdrucksweise stets a priori. Gerade umgekehrt verhält es sich mit allem und jedem Inhalte unserer Erkenntnis. Derselbe stammt unmittelbar d. i. als Inhalt des sinnlichen Anschauens immer und überall aus der „äufseren" Erfahrung oder Wahrnehmung und mittelbar d. i. als Inhalt des Denkens des Verstandes oder unserer Verstandesbegriffe aus der „inneren" Wahrnehmung oder Erfahrung, so sehr, dafs nach Kant die äufsere und innere Wahrnehmung durchaus die einzigen Kanäle sind, durch

welche dem Menschen ein Erkenntnisinhalt für seine Erkenntnisformen a priori zufliefsen kann. Mit einem Worte: Aller Erkenntnisinhalt wird gerade umgekehrt, wie die Erkenntnisform, dem Menschen als erkennendem Subjekte a posteriori gegeben. Dieses alles ist notorisch so zweifellos Kants Lehre, dafs wir zur Begründung desselben Stellen aus Kants Werken mitzuteilen wohl nicht notwendig haben.

Das eben Vorgetragene mufste Kants erkenntnistheoretische Forschungen naturnotwendig zu einem ganz verkehrten Resultate führen, namentlich auch bezüglich seiner Auffassung des Verhältnisses von Substanz und Erscheinung. Es führte dazu, dafs die wesentliche Verschiedenheit von Substanz und Erscheinung, welche wir als das Ergebnis einer tiefer eindringenden und allseitig begründeten erkenntnistheoretischen Untersuchung darthun werden, geleugnet und alles das, was Kant noch Substanz nennt, ebenfalls unter die Erscheinungen verwiesen wurde. „Erfahren" d. i. „wahrgenommen" oder „angeschaut" werden nämlich immer und überall in der That nur „Erscheinungen", niemals aber auch die den Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen. So nimmt der Mensch bezüglich der Gegenstände der Aufsenwelt nur die Gestalten, Farben, Eigenschaften, Zustände u. s. w. derselben wahr, also nur das von ihnen, was in dem einen Worte „Erscheinung" zusammengefafst wird. Dagegen das Ding als solches oder dasjenige, dessen Erscheinung das genannte in der Wahrnehmung gegebene Mannigfaltige ist d. i. die Substanz nimmt er nicht wahr; er kann sie nur mittelst der Vernunft erschliefsen. Und dieselbe Bewandtnis wie mit unseren „äufseren" Wahrnehmungen oder Anschauungen hat es auch mit unseren „inneren". Auch die innere Wahrnehmung liefert uns als Inhalt nur die mannigfaltigen Zustände oder Erscheinungen unseres Innenlebens, des Bewufstseins. Die Akte und stets wechselnden Zustände des Denkens, Wollens, Fühlens u. s. w. und nur diese sind es, welche bei der Reflexion auf uns selbst von uns wahrgenommen oder angeschaut werden. Dagegen nimmt das jene Zustände oder Erscheinungen wahrnehmende Subjekt (das Ich) sich selbst nicht wahr; es schaut sich selbst nicht an sondern das Mittel, durch welches es zum Gedanken seiner selbst geführt wird, ist ebenfalls ein Vernunftschlufs, wie wir in dem Nachfolgenden ausführlich und hoffentlich unwiderleglich beweisen werden. Dieses aber, dafs unserem Erkennen noch auf einem anderen Wege als durch äufsere oder innere Erfahrung, Wahrnehmung oder Anschauung ein Inhalt oder Erkenntnisgegenstand sich darbieten könne, hielt Kant von vornherein, freilich ohne allen und jeden Grund, für unmöglich. Es war dies ein Mifsgeschick, das ihn erreichte, weil er sich für seine kritischen Feldzüge die zu erstrebenden Zielpunkte gar zu einseitig durch die Forschungen

der beiden Engländer Locke und Hume hatte vorzeichnen lassen. So war es für Kant denn auch ganz und gar unvermeidlich, den Inhalt alles dem Menschen möglichen Erkennens durchaus auf Erscheinungen zu beschränken und demselben ein- für allemal die Fähigkeit abzusprechen, in das von dem blofsen Erscheinungsgebiete wesentlich verschiedene Land des realen oder substantialen Seins sich zu erheben. Und wenn der sonst so scharfsinnige Mann das Wort „Substanz" nichtsdestoweniger nach wie vor beibehielt, so bezeichnete er, ganz abweichend von dem allgemeinen Sprachgebrauche, mit demselben immer doch nur ebenfalls gewisse Erscheinungen, nämlich diejenigen unter ihnen, an denen in dem Verhältnisse zu anderen Erscheinungen kein Wechsel, sondern stete „Beharrlichkeit" beobachtet wird. Kant kennt nur eine „Substanz in der Erscheinung" (II, 318), eine substantia phaenomenon (II, 158 f.). Und da es nun, was auch von Kant zu wiederholten Malen nachdrücklichst hervorgehoben wird (II, 208; VIII, 84. Vgl. aufserdem unsere Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", Halle, C. E. Pfeffer, 1882, S. 28, wo noch andere hierher gehörige Aussprüche Kants mitgeteilt sind), der Vernunft des Menschen doch schlechterdings unmöglich ist, eine Erscheinung für wirklich zu halten, ohne sie „auf das" zn beziehen, „was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blofs als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt werden können" (III, 128), so war Kant auch unumgänglich genötigt, den von ihm angenommenen sogenannten Substanzen, nämlich der Materie als der Substanz der äufseren und dem (empirischen) Ich als der der inneren Erscheinungen, wieder ein „Ding an sich selbst" zugrunde zu legen, welches letztere aber für die äufseren und inneren Erscheinungen, für die Materie und das Ich nach seiner Meinung möglicherweise ein und dasselbe ist. „Man kann", schreibt Kant, „allgemein bemerken, dafs, wenn ich unter Seele ein denkendes Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sei: ob sie nämlich mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sei oder nicht, denn das versteht sich schon von selbst, dafs ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei als die Bestimmungen, die blofs seinen Zustand ausmachen. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äufseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, dafs die Seele sich von diesem irgendworin innerlich unterscheide" (II, 289).

Die völlige Verkehrtheit der vorher entwickelten Einschränkung alles Erkenntnisinhaltes auf das durch äufsere und innere Wahrnehmung Gegebene oder auf blofse Erscheinungen leuchtet auf den

ersten Blick ein. Es ist dies so sehr der Fall, dafs es uns fast rätselhaft und unerklärlich dünkt, wie derselbe Irrtum auch heute noch bei vielen selbst kenntnisreichen und scharfsinnigen Männern z. B. bei Eduard Zeller immer wiederkehren kann. (Vgl. des letzteren „Vorträge und Abhandlungen". Zweite Sammlung. Leipzig 1877. II, 9 u. 10; II, 22 u. 23; II, 33; II, 447 f.; II, 483 f.; II, 491 f.; II, 497. Dritte Sammlung. Leipzig 1884. S. 171.) Denn wäre die vorgebliche Thatsache richtig, was würde die Folge sein? Ganz offenbar dieses, dafs dem Menschen die Erreichung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens, dieser Grundbedingung aller vernünftigen Beschäftigung und Thätigkeit des Menschen, schlechterdings unmöglich wäre. Denn das Ich nimmt, wie schon gesagt, nur die ihm immanenten Zustände oder Erscheinungen, die mannigfaltigen und fortwährend wechselnden Akte seines Denkens, Glaubens, Hoffens, Zweifelns, Wollens u. s. w. wahr. Und doch sind die erwähnten Zustände oder Erscheinungen mit dem Ich als dem Subjekte derselben, was das letztere seiner wahren Beschaffenheit nach auch immer sein mag, keineswegs identisch. Es ist dieses so wenig der Fall, dafs der Versuch, die Identität beider selbst in der Wissenschaft durchzusetzen und demzufolge das Ich für ein „Bündel" innerer Erscheinungen zu erklären, nur von Männern unternommen werden kann, die von aller Selbstbesinnung und vorurteilslosen Selbstbeobachtung gänzlich verlassen sind. Ist nun aber das Ich als solches von den ihm immanenten Erscheinungen als solchen verschieden, ist jenes das gemeinschaftliche Subjekt zu diesen als den von ihm wahrnehmbaren Objekten, nimmt ferner das Ich sich selbst nicht wahr und gewinnt doch das Bewufstsein seiner selbst in der Form des Ichgedankens, so ist alles dieses auch der sprechendste und unwiderleglichste Beweis dafür, dafs die innere und äufsere Wahrnehmung oder die Erfahrung weder die einzige dem Menschen mögliche Erkenntnisart oder -weise noch der einzige Weg sein kann, auf welchem demselben Inhalte oder Gegenstände für sein Erkennen zufliefsen. Und da das Ich als Subjekt alles Erkennens, welches in dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken für uns selbst zugleich Inhalt oder Gegenstand (Objekt) der Erkenntnis ist, um in Kants Ausdrucksweise zu reden, unmöglich einen Ursprung a posteriori haben kann, mithin einen solchen a priori haben mufs, so würde einer der Grundfehler Kants in seiner Erkenntnistheorie auch ohne weiteres in seiner verkehrten Fassung des a priori zu erblicken sein. Derselbe besteht näher darin, dafs Kant von dem a priori in unserem Erkennen all und jeden Inhalt schlechthin ausschlofs und dasselbe einzig und allein in die Form der Erkenntnis setzte. Denn wenigstens einen Erkenntnisinhalt a priori mufs es für den Menschen geben, so lange das Selbstbewufstsein in seiner thatsächlichen Beschaffenheit nicht

geleugnet werden kann, und dieser ist kein anderer als eben — das erkennende Subjekt selbst, das Ich. Meinte doch auch schon der grofse Leibniz: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (Opera philosophica. Ed. Erdmann. Berolini 1840, p. 223) und noch bestimmter: „Peut-on nier, qui'l y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire? (l. c. p. 196.)

[2.] Renati Descartes: „Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur." Amstelodami ex typographia Blaviana, 1698. Resp. ad I obj. p. 63: „Inter motum et figuram ejusdem corporis distinctio est formalis possumque optime motum intelligere absque figura et figuram absque motu et utrumque abstrahendo a corpore, sed non possum tamen complete, intelligere motum absque re, in qua sit motus nec figuram etiam absque re, in qua sit figura."

Was die Bezeichnung prima philosophia (πρώτη φιλοσοφία, erste oder Fundamentalphilosophie) für die heutzutage allgemein „Metaphysik" genannte Wissenschaft angeht, so rührt dieselbe bekanntlich von Aristoteles her. Aristoteles unterschied zwischen πρώτη und δευτέρα φιλοσοφία; unter letzterer verstand er die Naturphilosophie, die Physik, während er in erstere, wenn nicht alle und diese ausschliefslich, so doch eine namhafte Zahl derjenigen Untersuchungen und Gegenstände zusammenfafste, die in der neueren Zeit ganz vorzugsweise als „metaphysische" bezeichnet werden. (Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II², 2. Aufl. Tübingen 1862, S. 197 f. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, 3. Aufl. Freiburg i. B. 1886, S. 271 u. 272.) Der Ausdruck „Metaphysik" verdankt seine Entstehung bekanntlich einem ganz nebensächlichen Umstande. Ein Sammler der aristotelischen Schriften, vermutlich Andronikus Rhodius, der Zeitgenosse Ciceros und Vorsteher der peripatetischen Schule (Zeller a. a. O. III¹, 549, Anm. 2, 2. Aufl. Leipzig 1865), stellte die der Fundamentalphilosophie gewidmeten Arbeiten des Aristoteles hinter die physikalischen, μετὰ τὰ φυσικά. Hieraus nahmen spätere Schriftsteller die Veranlassung, dem Ganzen von Untersuchungen, welches Aristoteles „erste Philosophie" genannt hatte, den Titel der „Metaphysik" beizulegen. So schrieb der ums Jahr 64 v. Chr. geborene Nikolaus Damascenus (vgl. Zeller a. a. III¹, 555 u. 556), soviel wir wissen, zuerst eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά. Plutarch aus Chäronea in Boeotien, geboren um 48 n. Chr., erwähnt Alex. 7: ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία und der Anonymus Menagii (vgl. Zeller, „Register" zur Philosophie der Griechen Leipzig 1868, S. 4) schreibt S. 13. 54 von μεταφυσικὰ κ'. (Vgl. Schwegler a. a. O. S. 272, Anm. 3.) Was

Descartes angeht, so braucht er zur Bezeichnung derselben Wissenschaft bald im Anschlusse an den aristotelischen Sprachgebrauch den Ausdruck prima philosophia, wie in der Überschrift der oben citierten Meditationen, bald metaphysica. Der letztere kommt z. B. vor in der „epistola auctoris ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum", in der es u. a. heifst: „Verae philosophiae prima pars metaphysica est, ubi continentur principia cognitionis, inter quae occurrit explicatio praecipuorum dei attributorum, immaterialitatis animarum nostrarum nec non omnium clararum et simplicium notionum, quae in nobis reperiuntur."

[3.] Renati Descartes: „Meditationes etc." Obj. et resp. tertiae p. 94: „Certum est . . . non posse esse . . . ullum actum sive ullum accidens sine substantia, cui insit.

[4.] Kants S. W. V, 306.

[5.] Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco moveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero, quod certum sit et inconcussum.

[6.] Joh. Friedr. Herbarts S. W. ed. G. Hartenstein Leipzig 1850, I, 393.

[7.] Benedicti de Spinoza: „Ethica ordine geometrico demonstrata". Pars II, prop. X Schol. II: „Omnes concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum tam earum essentiae quam earum existentiae unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri (ut ajunt) sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo nec esse nec concipi potest, adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum (?) pertinere vel res creatas (?) sine Deo vel esse vel concipi posse credunt vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est ordine cognitionis, ultimam et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverunt quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant, adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint." Nach dem im Texte Bemerkten kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dafs die von Spinoza für die Philosophie verlangte Methode die denkbar schlechteste ist und zu nichts

als zur Gründung eines wissenschaftlich durch und durch unhaltbaren Dogmatismus führen kann, als welchen sich Spinozas Lehrgebäude denn auch auf den ersten Blick zu erkennen giebt. Wenn übrigens Spinoza in den obigen Aussprüchen und anderswo auch von „Schöpfung" redet, und die Einzeldinge als res creatae bezeichnet, so ist dem gegenüber hervorzuheben, dafs von einer „Schöpfung" im wahren und eigentlichen Sinne bei jenem überhaupt keine vernünftige Rede sein kann. Was unter „Schöpfung" der Welt vonseiten Gottes zu verstehen ist, wird in dieser Schrift ausführlich, scharf und vollkommen deutlich aus einander gesetzt werden. Hier sei nur betont, dafs jemand, der, wie Spinoza, die Welt stets als eine „Modifikation" oder „Affektion" Gottes als der absoluten Substanz ansieht, und der ferner Sätze, wie folgende, in der Form von unantastbaren Wahrheiten ausspricht: Una substantia non potest produci ab alia substantia (Eth. I prop. VI) oder: Ad naturam substantiae pertinet existere (Eth. I prop. VII) oder: Omnis substantia est necessario infinita (Eth. I prop. VIII) oder: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (Eth. I prop. XIV) — wir sagen: Jeder, der sich zu solchen und ähnlichen Sätzen bekennt, hat keine Ursache, von seiner sogen. Weltschöpfung viel Aufhebens und Rühmens zu machen, denn in Wahrheit sind die mitgeteilten Ansichten das direkte Gegenteil von Schöpfung, durch jene ist diese von Grund aus vernichtet und für unmöglich erklärt.

[8.] Der Inhalt von § 4 ist schon früher ausführlicher von uns behandelt worden. Man vergl. unsere Schrift: „Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik", 3 Hefte, Münster, 1873, I, 53 f.. Ferner unsere jüngste Arbeit: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie. Ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus" Gotha, Friedr. Andr. Perthes 1886, S. 30 f. An der zuletzt angezogenen Stelle besprechen wir den Gegenstand unter Berücksichtigung und Zurückweisung der sinnlosen Angriffe, welche Stöckl gegen den von Descartes als die unerläfsliche Vorbedingung einer jeden gründlichen philosophischen Forschung geltend gemachten Zweifel geführt hat.

[9.] Die vorher aus Kant angeführte Stelle steht S. W. II, 8.

[10.] Den „Monismus" d. i. die Lehre von der „Identität alles (substantial) Seienden" haben wir schon früher als „eine wahre Giftwurzel" bezeichnet, „in deren endlicher Ausrottung die Philosophie, ja überhaupt die Wissenschaft der Gegenwart und Zukunft eine ihrer dringendsten Aufgaben zu erblicken habe". (Vgl. unsere Schrift: „Emil Du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Weltansicht" Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1885, S. 64.) Einen weiteren Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung wird die gegenwärtige Arbeit liefern. Wie

wenig übrigens die Verteidiger des Monismus und vor allem die des anthropologischen Monismus diesen wissenschaftlich zu begründen vermögen, wird aufser von vielen anderen namentlich durch die hierauf bezüglichen Bemühungen Emil Du Bois-Reymonds, des durch seine „Untersuchungen über tierische Elektricität" berühmt gewordenen Berliner Physiologen, deutlich bewiesen. Vgl. hierüber des Verfassers oben angezogene Schrift S. 122 f.

Was diese unsere Arbeit über und gegen Du Bois angeht, so hat dieselbe in gelehrten Zeitschriften, Litteratur- und selbst Tagesblättern eine Reihe von Besprechungen erfahren, die zu ihr eine sehr verschiedene Haltung einnehmen. Die einen sind voll Lob über dieselbe; die anderen äufsern sich teils anerkennend, teils tadelnd, und wieder andere glauben, die Schrift durch ihre Verurteilung in Bausch und Bogen einfach abthun zu können. Eine solche Teilung der Stimmen über unsere litterarischen Bemühungen und ihre Erfolge kommt uns recht gelegen. Wir haben sie im voraus auch mit Bestimmtheit erwartet, weil wir uns bei der Abfassung jenes Werkes fortwährend wohl bewufst waren, wie tief dasselbe, bei aller Anerkennung des Prinzipes der freien, voraussetzungslosen Forschung, in den Entwickelungsgang der Wissenschaft der neueren Zeit einschneide und mit welchen gewichtigen Gründen es der weit verbreiteten antichristlichen Weltanschauung unserer Tage entgegentrete, ja dieselbe, wenigstens im Prinzip, wahrhaft wissenschaftlich zu untergraben suche. Es kann uns daher auch nicht in den Sinn kommen, unseren Kritikern und namentlich unseren Tadlern gegenüber die Waffen zu strecken oder uns des eigenen Urteils zu begeben. Vielmehr werden wir an geeigneten Stellen dieses Buches die Ausstellungen, welche an unserem „Emil Du Bois-Reymond" nach unserer Ansicht ungerechtfertigter Weise gemacht worden sind, in die ihnen gebührenden Schranken zurückweisen, in der Hoffnung, dafs hierdurch die Wahrheit und die Erkenntnis derselben in der Form strenger Wissenschaftlichkeit nur gewinnen kann. Sollte hierbei hier und da ein hartes Wort fallen, so hoffen wir unsere gegenwärtigen und vorurteilslosen Leser zugleich zu überzeugen, dafs der Grund hiervon nicht in Streit- und Zanksucht unserseits, sondern in dem ganz und gar unqualifizierbaren Verfahren liegt, dessen sich gewisse sogen. Rezensenten gegen uns bedienen zu dürfen geglaubt haben. Ein solcher ist z. B. Adolf Harpf, dessen Anzeige unseres „Emil Du Bois-Reymond" in Nr. 49 der „Blätter für litterarische Unterhaltung" vom 9. Dezember 1886, S. 772, wir hier in das rechte Licht rücken wollen.

Das Vorwort der erwähnten Schrift hatten wir mit der Mahnung an unsere Leser und Richter geschlossen:

„Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas."

Lukrezius: „De rerum natura" I, 52. 53.

Das hat sich Harpf wenig oder gar nicht zu Herzen gehen lassen. Er hat unsere Arbeit verächtlich beiseite gelegt, ehe er sie verstanden, und dann hat er sich dazu aufgeschwungen, ein völlig verkehrtes, ein völlig unbegründetes und ungerechtes öffentliches Urteil über sie abzugeben.

Harpf legt mir vor allem die Absicht bei, „die vorkantische Metaphysik mit ihrem dogmatischen Dualismus und allem, was drum und dran hängt, in etwas modernisierter Ausstaffierung wieder wissenschaftsfähig zu machen“. Das ist durchaus unwahr und Harpfs Behauptung eine grandiose Thorheit. Oder ist die „vorkantische Metaphysik“, wie sie z. B. in Descartes, Spinoza, Leibniz u. a. hervorgetreten, etwa ein einheitliches, harmonisches und wohlgefügtes Lehrgebäude, das jemand, der einen gesunden Verstand hat, in der Gegenwart wieder aufzuführen den Entschlufs fassen könnte? Giebt es in der Metaphysik eines Descartes nicht hundert und keineswegs unwichtige Punkte, in denen diese der Metaphysik Spinozas und beide wieder der Leibnizens widersprechen? Was soll also das einfältige und sinnlose Gerede von einem Versuche meinerseits, „die vorkantische Metaphysik wieder wissenschaftsfähig zu machen“? Im übrigen bekämpfe ich in meinem Buche auch ausdrücklich und kraftvoll genug nicht nur die dogmatische Lehrmethode, welcher die in Rede stehende Metaphysik ihr Dasein verdankt — einen entschiedeneren Gegner gegen allen und jeden Dogmatismus in der Wissenschaft als mich dürfte es kaum geben — sondern ebenso den Inhalt jener Metaphysik bezüglich einer grofsen Zahl der allerwichtigsten und belangreichsten Gegenstände. Nicht „die vorkantische Metaphysik“ will ich daher „wieder wissenschaftsfähig machen“, wohl aber, so viel an mir liegt, die Weltanschauung des positiven Christentums, und das ist gar sehr zweierlei, was Harpf nicht einmal zu merken scheint. Und eben weil das und nichts anderes meine Absicht ist, deshalb pafst auch das Gefasel Harpfs von „etwas modernisierter Ausstaffierung“ auf mein Buch durchaus nicht. Denn gerade „das modernisiert ausstaffierte“ Christentum so mancher Philosophen, Naturforscher, Historiker, Juristen, ja selbst Theologen unserer Tage, welches sich, es sei ihnen bewufst oder unbewufst, über der Wesens-Identität von Gott und Welt und innerhalb der letzteren von Geist und Natur errichtet, ist mir vom Teufel verhafst. Dagegen suche ich in diametralem Gegensatze hierzu die alte, unmodernisierte, auf der Wesens-Diversität von Gott und Welt, Geist und Natur errichtete christliche Weltanschauung auch in der Wissenschaft wieder zur Anerkennung zu bringen. Dieser Versuch ist mir aber nach Harpf um so weniger gelungen, als „er sich auf den Grundlagen der Güntherschen Scholastik bewegen“ soll. Was mag Harpf wohl von Günther und was mag er von der Scholastik

wissen? Dadurch, dafs er beide, wie andere schon vor ihm, wieder in eins zusammenwirft, beweist er sonnenklar, dafs er weder irgendeine Schrift Günthers noch eine solche irgendeines der namhafteren Scholastiker jemals mit Verständnis gelesen hat. Wie so?

Günther ist durch und durch antischolastisch — seine zahlreichen Schriften sind eben deshalb auch von den römischen Jesuiten, welche die Scholastik und Günthers Gegensatz zu ihr gar wohl kennen, verurteilt worden — aber echt wissenschaftlich im Sinne der neueren Zeit; die Scholastik ist durch und durch antigüntherisch und unwissenschaftlich nach dem Begriffe, welchen wir Neueren mit dem Worte „Wissenschaft" zu verbinden pflegen. Der Gegensatz beider wird durch die von ihnen beobachtete gänzlich verschiedene Methode der Forschung herbeigeführt. Die Methode der Scholastik — also das, was die Scholastik recht eigentlich zur Scholastik macht — ist ausgesprochen in dem Grundsatze: philosophia ancilla theologiae. Hier ist die Philosophie unselbständig, im Dienste einer fremden Herrin, auf ein Ziel hingewiesen, das sie sich nicht selbst aussteckt, sondern das ihr anderswoher, durch die Theologie, ausgesteckt wird. Dagegen steht Günther so gut, wie irgendeiner der Denker der neueren Zeit, durchaus auf dem Boden der freien, voraussetzungslosen Forschung. Günthers Philosophie wurzelt einzig und allein in der Erfahrung, der inneren und äufseren. Nur was durch eine sorgfältige Analyse derselben, besonders durch den Ausbau einer gründlichen Erkenntnistheorie als Resultat der Forschung gewonnen wird, wird als ein solches ausgegeben und geltend gemacht. Der Philosoph Günther läfst sich von dem Theologen in und aufser ihm die Resultate nicht vorzeichnen, bei denen seine Untersuchungen schliefslich ankommen müssen. Und eine solche Wissenschaft soll Scholastik sein? Vielleicht deshalb, weil ihr, trotz ihrer Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit, in diametralem Gegensatze zu den meisten auf derselben Grundlage der freien Forschung errichteten Lehrgebäuden der neueren Zeit endlich einmal die Begründung — nicht der Scholastik, wohl aber die der Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums im wesentlichen gelungen ist? Freilich mit letzterer glaubt die Wissenschaft heutzutage in weiten Kreisen in der That fertig zu sein und sie endgültig beseitigt zu haben. Auch Harpf gehört zur Zahl dieser wenig beneidenswerten, mehr dünkelhaften als einsichtsvollen Köpfe. Daher legt er, Christentum und vorkantische Metaphysik mit einander verwechselnd, meinem Buche denn auch ohne jedes Bedenken als Zweck unter „die Wiederbelebung des alten denn doch von Kant endgültig abgethanen metaphysischen Traumwebens, die dogmatische Wiedereinschlummerung, die für jeden, der wirklich philosophisch denkt, ein endlich überwundener Standpunkt ist." Und da Harpf nach seiner

Meinung selbstverständlich zu „den wirklich philosophisch Denkenden“ gehört, so glaubt er „gegen Versuche, wie die Theodor Webers sind, vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Philosophie sich energisch verwahren zu müssen“, mit dem Zusatze, daſs „mein Beginnen die philosophische Forschung um mehr als ein Jahrhundert in ihrer Entwickelung zurückzuschrauben suche“. Zwar wird meine Kenntnis und eingehende Kritik Kants hervorgehoben, doch soll ich auch wieder so „darauf los spekulieren und dogmatisieren, als wäre die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ heute noch nicht geschrieben worden“.

Wir würden uns nicht wundern, wenn mancher unserer gegenwärtigen Leser denken sollte, die beste Antwort unsererseits auf das vorher mitgeteilte durch und durch unwahre und sinnlose Geschwätz Harpfs sei keine Antwort gewesen. Und in der That! so würden wir ohne weiteres auch gehandelt haben, wenn wir nur uns und die Leser unseres Du Bois im Auge gehabt hätten, da wir durchaus der Ansicht sind, daſs jeder, der mit ausreichender Sachkenntnis, klaren Blickes und vorurteilsfrei an das Studium der erwähnten Schrift herangetreten ist, von der Unwahrheit aller der Ausstellungen, die Harpf gegen dieselbe erhebt, ohne auch nur ein Wort zu ihrer Begründung hinzuzufügen, sich leicht überzeugen wird. Allein es giebt sicherlich auch solche, die Harpfs Besprechung meines Buches ohne dieses selber gelesen haben und lesen werden. Und allen diesen glauben wir es schuldig zu sein, daran zu erinnern, wie wahr selbst heute noch, namentlich auch in Beziehung auf gewisse sogen. Rezensenten, der Ausspruch Goethes ist: „Wer die Unredlichkeit der Deutschen kennen lernen will, muſs sich mit ihrer Litteratur bekannt machen.“ Oder wird es für Harpf und Konsorten zutreffender sein, wenn wir uns für die Gegenwart und Zukunft dadurch gegen sie wappnen, daſs wir ihnen die bekannten Reimzeilen des weiland Wandsbecker Boten, Matthias Claudius, entgegenhalten?

„Heil, Heil dem Kritikaster!
Zweimal zu sehen haſst er.
Und säh' er zehnmal, sein Gesicht
Scheint blöd', er säh' es doch wohl nicht.“

Uns kann es gleichgültig sein, in welchem der beiden Motive die Leser dieser Abwehr die Veranlassung zu Harpfs Auftreten gegen uns suchen werden.

[11.] So verfährt, um von den vielen nur einen anzuführen, z. B. Fr. A. Lange in seiner von groſser Gelehrsamkeit zeugenden, weit verbreiteten „Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl., Iserlohn 1877. Derselbe polemisiert II, 277 f. sehr stark gegen Eduard v. Hartmanns „Philosophie des Unbewuſsten“, namentlich gegen dessen

Begriff und Einführung der „Finalität“, welche letztere beweise, dafs Hartmanns Denken „vollständig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohen Naturvölker zurückkehre“. Den Grund hierzu, den Philosophen des Unbewufsten mit dem „Australneger“ auf gleiche Linie zu setzen, schöpft Lange aus der Thatsache, dafs Hartmann, falls irgendein natürliches Ereignis „in den gleichzeitig obwaltenden materiellen Umständen sich nicht vollständig begründen“ lasse, verlangt, „die zureichende Ursache“ davon „auf geistigem Gebiete zu suchen“. „Dem Naturforscher“, meint Lange mit Recht, „ziemt es, in solchen Fällen einfach zu sagen, dafs die physische Ursache (des betreffenden Ereignisses) noch nicht entdeckt ist, und in der ganzen Geschichte seiner nie rastenden Wissenschaft wird er den Impuls finden zu neuen Forschungen, die ihn dem Ziele um einen Schritt näher führen. Der Australneger aber und der Philosoph des Unbewufsten machen da Halt, wo ihr Vermögen natürlicher Erklärung aufhört, und schieben den ganzen Rest auf ein neues Prinzip, mit welchem alles durch ein einziges Wort höchst befriedigend erklärt ist. Die Grenze, bei welcher die physische Erklärung aufhört und der Spuk dafür eintritt, ist bei beiden verschieden; die wissenschaftliche Methode aber ist dieselbe.“ Und nun! von dem „phantastischen Reflexe der eigenen Unwissenheit“ Hartmanns, nämlich von „der geistigen Ursache“, welche dieser zur Erklärung von ihm sonst unerklärlichen physikalischen Vorgängen herbeizieht, geht Lange dazu über, die Existenz von anderen Geistern, als der des Menschen ist, wenigstens für die Wissenschaft in den allerschärfsten Ausdrücken in Abrede zu stellen. Lange schreibt:

„Dafs Hartmanns geistige Ursachen identisch sind mit dem devildevil der Australneger, bedarf kaum des Beweises. Die Wissenschaft kennt nur eine Art von Geist: den menschlichen; und wo von ‚geistigen Ursachen‘ in wissenschaftlichem Sinne die Rede ist, bleibt stets vorbehalten, dafs sich dieselben durch Vermittelung menschlicher Körper geltend machen. Was wir sonst noch etwa von ‚Geist‘ annehmen, ist transcendent und gehört in das Gebiet der Ideen. Wir haben das Recht, wenn wir durch den Materialismus hindurch zum Idealismus vorgedrungen sind, alles Bestehende für geistiger Art zu erklären, sofern es zunächst unsere Vorstellung ist; so lange wir aber noch zwischen Geist und Materie unterscheiden, haben wir nicht das Recht, Geister und geistige Ursachen zu erfinden, die uns nicht gegeben sind.“

Schon aus dem letzten hier mitgeteilten Satze Langes ersieht man aufs deutlichste, — und das wird durch den ganzen Inhalt seiner „Geschichte des Materalismus“ bestätigt — dafs auch dieser nicht weniger als der von ihm so arg zerzauste Hartmann von einem wahrhaften Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Materie) in und

aufser dem Menschen nichts wissen will, vielmehr gleich letzterem ihre Wesens-Identität behauptet und dem Monismus alles Seins sich in die Arme geworfen hat. Es ist daher auch ohne weiteres sehr verwunderlich, warum Lange so gar arg sich darauf kapriziert, das, was wir „Geist" nennen, ausschliefslich in dem Menschen zu suchen. Entfaltet derselbe nach Langes monistischer Grundansicht seine Wirksamkeit in mannigfaltig unter- und übergeordneten Abstufungen denn nicht notwendigerweise auch schon in dem weiten Bezirke des Tierreiches? Ja, werden selbst die Elemente der anorganischen Natur, wofern sie von dieser zum Baue eines tierischen oder menschlichen sensiblen Nervensystems und Gehirns verwertet werden, eben dadurch nicht auch zur Erzeugung geistiger Erscheinungen in den Stand gesetzt? Ist demnach innerhalb des Monismus die ganze Natur mit dem Geiste nicht gleichsam schon imprägniert, ohne dafs dadurch, wie Hartmann von jenem Standpunkte aus ganz richtig bemerkt, „die Ausnahmslosigkeit des Kausalitätsgesetzes vernichtet, dieselbe vielmehr vorausgesetzt wird"? Der einzige Unterschied zwischen Lange und Hartmann in dem zur Verhandlung stehenden Streitpunkte ist nur der, dafs jener den Komplex von Naturerscheinungen, welche er als „geistige" bezeichnet wissen will, enger fafst als sein Gegner Hartmann. Dagegen weisen beide dem, was sie „Geist" nennen, zur Natur oder zu dem einen und einzigen von ihnen angenommenen metaphysischen oder ontologischen Prinzipe im wesentlichen das ganz gleiche Verhältnis an, weshalb denn auch beide mit ihrer Auffassung des Seienden oder mit ihren Weltansichten in der Tiefe sich einander viel näher stehen, als dies einem Lange jemals zum Bewufstsein gekommen. Was dieser daher von Hartmanns Philosophie sagt und mit Recht sagt, das wird in gleicher Weise auch von seiner eigenen gelten. „Wenn die ‚Philosophie des Unbewufsten' jemals so viel Einflufs auf die Kunst und Litteratur der Zeitgenossen gewinnen und so zum Ausdruck der vorherrschenden Geistesströmung werden sollte, wie das einst mit Schelling und Hegel der Fall war, so würde sie damit bei noch so schadhafter Grundlage als eine Nationalphilosophie ersten Ranges legitimiert sein. Die Periode, welche damit bezeichnet würde, wäre eine Periode des geistigen Verfalls, aber auch der Verfall hat seine grofsen Philosophen, wie Plotin am Schlusse der griechischen Philosophie" (II, 283). Und was vor diesem „geistigen Verfalle" allein zu schützen vermag, ist eine viel richtigere, tiefere und allseitigere Erkenntniss der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und seines Verhältnisses zur Natur, als dieselbe von dem Monismus, in welcher Schattierung er sich auch zeigen mag, jemals ans Tageslicht gefördert werden kann. Auf diesen Gegenstand vor allen anderen wird in dem Nachfolgenden unser Augenmerk gerichtet sein.

[12.] Wie sehr die „spekulative“ oder die früher sogen. „natürliche“ Theologie in manchen wissenschaftlichen Kreisen verhaſst ist und als ein- für allemal beseitigt betrachtet wird, zeigt sich ganz besonders in den Werken Arthur Schopenhauers. So macht derselbe in der Vorrede zur „zweiten Auflage“ seiner Schrift: „Über den Willen in der Natur“ aus dem Jahre 1854 (S. W. IV, S. XIV f.) den Herren vom „philosophischen Gewerbe“ (d. i. den Universitätsprofessoren der Philosophie) u. a. zum Vorwurfe, daſs sie seine Philosophie „schlechterdings nicht dürfen gelten lassen, ... auch nicht, wenn sie die gröſsten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte“. Und warum nicht? „Weil ihr“, meint Schopenhauer, „alle spekulative Theologie nebst rationaler Psychologie abgeht, und diese, gerade diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseins.“ ... „Nun ist aber“, wird dann fortgefahren, „dergleichen weder bei Kant noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt unter seinen Händen an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten beide, wie es eben konsequent und ehrlich ist, gar nicht mehr auf.“ Ganz ähnlich hatte Schopenhauer schon zehn Jahre früher, in der „Vorrede zur zweiten Auflage“ seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ aus dem Jahre 1844, seine Tiraden gegen die Möglichkeit einer spekulativen Theologie mit folgenden Invektiven gegen die Philosophieprofessoren begleitet: „Die Herren“, schrieb er damals, „wollen leben und von der Philosophie leben: an diese sind sie mit Weib und Kind gewiesen und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun ist aber meine Philosophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daſs man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den ersten, für eine wohlbesoldete Kathederphilosophie unerläſslichen Requisiten, zunächst gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant und seiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philosophie sein soll und muſs, wenngleich diese dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon sie schlechterdings nichts wissen kann.“ (S. W. II, S. XXVII.) Nun! Diese und ähnliche Radomontaden eines ohne Zweifel glänzend begabten Kopfes und eines vorzüglichen Stilisten — was beweisen sie? Sie beweisen, daſs der Zorn gegen die Philosophieprofessoren, in den Schopenhauer sich hineingeredet, weil seine wissenschaftlichen Bemühungen von jenen lange Zeit hindurch fast gänzlich ignoriert wurden, ihm die Fähigkeit zur vorurteilslosen und gründlichen Beurteilung wissenschaftlicher Dinge in mancherlei Beziehung wesentlich beeinträchtigt, um nicht zu sagen, gänzlich geraubt hat. Denn wäre dieses

nicht der Fall, wie wäre es dann möglich, Kants Kritik der spekulativen Theologie als eine wissenschaftliche Vernichtung derselben auszuposaunen! Ist Kant in dieser seiner Kritik etwa unfehlbar? Stützt dieselbe sich nicht auf Hauptgrundsätze seiner Erkenntnistheorie, die ohne Zweifel nicht haltbar sind und weittragende, verhängnifsvolle und als solche nachweisbare Irrtümer in sich schliessen? Da wir von allem diesem nicht erst seit heute und gestern vollkommen überzeugt sind, so gehört unsererseits auch nicht allzu viel Mut dazu, trotz Kant, Schopenhauer und mancher anderen die Verteidigung der „spekulativen" Theologie und ihren Ausbau von neuem zu unternehmen. Und weil wir dieselbe auf nichts anderes als auf ein möglichst gründliches Verständnis der Welt und ihrer Faktoren stützen werden, so haben wir auch wenig oder vielmehr gar keine Furcht, dafs die Forschungen verwandter Geister, wie die Kants und Schopenhauers, das von uns zu errichtende Gebäude jemals wieder zerstören werden. Vieles von demselben kann und wird sicherlich in der Zukunft verbessert und zu gröfserer Vollkommenheit gebracht werden; aber das Schicksal, welches Kant nach dem Urteile aller Einsichtigen beispielshalber dem „ontologischen" Beweise für das Dasein Gottes bereitet, nämlich die endgültige Vernichtung, wird unsere spekulative Theologie niemals erreichen.

[13.] Vgl. „Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen" — eine der scharf- und tiefsinnigsten wie der inhaltreichsten Schriften Günthers. Wien 1843, S. 527.

Erster Teil.

Die Kosmologie.

Erste Abteilung.

Die Lehre vom synthetischen Weltfaktor.

(Die Anthropologie.)

Erste Unterabteilung.

Der Geist oder die Seele des Menschen.

§ 7.

Zur Orientierung.

Der Zentralgedanke des menschlichen Bewufstseins, um den alle übrigen Gedanken desselben wie um ihre Sonne sich lagern und von dem aus sie alle erst Licht und Bedeutung erhalten, ist ohne jede Widerrede kein anderer als der Ichgedanke, der Gedanke oder das Wissen des Menschen von sich selbst, das Selbstbewufstsein. Durch den Besitz dieses unschätzbaren Gutes sehen wir den Menschen weit hervorragen über alles, was wir mit und neben ihm auf Erden, ja in der ganzen unermefslichen Natur erblicken und kennen lernen. Der Ichgedanke ist es, der den Menschen, mit Kant zu reden, „unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen erhebt“, der ihn zu „einem von den vernunftlosen Tieren durch Rang und Würde ganz unterschiedenen Wesen macht“ und „die gänzliche Absonderung desselben von allem Vieh zur Folge hat“. [1]

Aber nicht von Anfang an befindet sich der im Mutterschofse empfangene oder auch der aus demselben an das Licht der Welt geborene Mensch im Besitze jenes Gutes.

Vielmehr kann und muſs mit voller Sicherheit behauptet werden, daſs selbst nach der Geburt des Menschen noch geraume Zeit, erfahrungsgemäſs ein bis zwei Jahre, vergeht, bevor das Licht des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens auch nur mit einiger Klarheit und Deutlichkeit in ihm aufleuchtet. [2]

Eine sorgfältige und unbefangene Beobachtung des zur Welt geborenen Menschen lehrt ferner unzweifelhaft, daſs keiner derselben rein aus und durch sich selbst, ohne jede fremde Mithilfe, zur Höhe des selbstbewuſsten Denkens oder des Ichgedankens sich zu erheben vermag. Schon Kant hat den wohlbegründeten, unanfechtbaren Ausspruch gethan, daſs „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange“, indem er mit vollem Rechte dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine solche Beschaffenheit beilegte, der zufolge es nur durch fremde auf den Menschen stattfindende Einwirkungen „in Bewegung“ gesetzt und dadurch zur Ausübung der ihm eigentümlichen Wirksamkeit gebracht werden kann. [3] Ist aber das Denken und Erkennen des Menschen selbst in seinem ersten Anfange, also sogar für die Ausprägung der unvollkommensten sinnlichen Vorstellung und Empfindung, auf fremde Einwirkungen als eine unerläſsliche Vorbedingung hin- und angewiesen, um wie viel mehr wird dieses erst der Fall sein für den Aufgang desjenigen Gedankens im Menschen, durch dessen Gewinnung dieser den Zenith seines geistigen Lebens erreicht und in dessen Besitze er seine intellektuelle Entwickelung ins Unbegrenzte von Stufe zu Stufe zu steigern vermag? Die Thatsache, daſs kein Mensch unter keinem Himmelsstriche rein aus und durch sich selbst ohne jede fremde Mithilfe, also durch reine, von jeder fremden Anregung schlechthin unabhängige oder absolute Aktivität aus der Nacht der Bewuſstlosigkeit, in der er ursprünglich gefangen liegt, in die Tageshelle des Selbstbewuſstseins sich hinübersetzt noch hinübersetzen kann, — diese Thatsache, sage ich, drängt aber auch ohne weiteres und unvermeidlich zu dem Schlusse, daſs wir in dem Selbstbewuſstsein oder dem Ichgedanken des Menschen das Pro-

dukt oder Ergebnis eines Prozesses vor uns haben, dessen einzelne Elemente teils in dem seiner selbst bewufst werdenden Menschen selber, teils aber auch aufser ihm in anderen von ihm als solchem verschiedenen Wesen oder Ursachen zu suchen sind. Es wird eine unserer hauptsächlichsten und dringendsten Aufgaben sein müssen, diesen Prozefs in allen wesentlichen Beziehungen und nach allen in ihm sich einstellenden und nachweisbaren Momenten zu klarem Bewufstsein und vollem Verständnisse zu bringen, denn es ist von vornherein im höchsten Grade wahrscheinlich, um nicht zu sagen, gewifs, dafs der gründliche und erschöpfende Einblick in diesen Gegenstand die gleiche Erkenntnis eines der wichtigsten metaphysischen Probleme, nämlich der Beschaffenheit und Genesis des menschlichen Geistes oder der menschlichen Seele, in unmittelbarem Gefolge haben wird. Schon in unserer vorletzten Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ haben wir uns S. 152f. mit der Lösung der vorher näher bezeichneten Aufgabe in ziemlicher Ausführlichkeit befafst. Indem wir in dem Nachfolgenden auf unsere dortigen Ausführungen mehrfach uns beziehen werden, werden wir zugleich in der Lage sein, Einzelnes genauer als früher zu fassen oder früher Gesagtes in dem einen und andern nicht unwichtigen Punkte auch selbst zu berichtigen und hierdurch den bedeutungsvollen Gegenstand seiner definitiven Erledigung, so hoffen wir, endgültig zuzuführen.

§ 8.

Die Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins.

Schon in § 2 der Einleitung wurde wie auf eine ganz und gar unleugbare Erfahrungsthatsache darauf hingewiesen, dafs die Äufserungen unseres sogen. seelischen oder geistigen Lebens, sei es einzeln sei es in ihrer Gesamtheit, z. B. die Akte des Glaubens, Hoffens, Wollens, Zweifelns, Wissens u. s. w. mit demjenigen, was unter der Bezeichnung des Ich als das eine gemeinsame Subjekt resp. als die Ur-

sache jener Lebensäufserungen sich zu erkennen giebt, keineswegs ein und dasselbe oder wesenhaft identisch seien. Allein eben das Subjekt, welches in jenen Lebensäufserungen und durch dieselben als Ich d. h. als ein seiner selbst bewufstes Subjekt sich zur Offenbarung bringt, ist, so haben wir eben gehört, ein solches keineswegs immer und vom Anfange seiner Existenz an gewesen, vielmehr ist dasselbe ein solches nur sehr allmählich geworden. Und so sehen wir uns denn ganz naturgemäfs vor allem zu der Untersuchung gedrängt, wie jenes Subjekt aus seiner ursprünglichen Bewufstlosigkeit zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens sich erhoben habe.

Der Selbstbewufstwerdungsprozefs fängt den vorherigen Andeutungen zufolge damit an, dafs an den Menschen Einwirkungen von aufsen herankommen und dafs dieselben durch Vermittelung seiner peripherischen, an der Aufsenseite des Organismus gelagerten Sinnesorgane und seines sensiblen Nervensystems in ihn eindringen bis ins Gehirn, den einzigen und unleugbaren Sitz alles im Menschen sich vollziehenden subjektiven Lebens. Wie bekannt, wird vielfach darüber gestritten, welcher Art diese Einwirkungen selbst sein müssen, wofern sie den Selbstbewufstwerdungsprozefs im Menschen wirksam sollen anregen können. Anton Günther und seine Schule, die modernen sogen. Völkerpsychologen, ein Lazarus, Steinthal u. a. behaupten, dafs nur Einwirkungen von bereits im Selbstbewufstsein stehenden Wesen jene Kraft und Macht in dem noch bewufstlosen Menschen zu entfalten imstande seien. Die zahllosen ihrer selbst nicht bewufsten Wesen der Aufsenwelt wirken auf jeden Menschen, mag derselbe sich nun zu einem Ich oder selbstbewufsten Subjekte schon entwickelt haben oder nicht, in mannigfaltigster Weise zwar ein; sie regen ihn als einen noch selbstbewufstlosen augenscheinlich auch zur Gedankenbildung an, aber lediglich und ausschliefslich zur Bildung von sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen. Dagegen vermögen sie nach der erwähnten Ansicht schlechterdings keinen Funken in ihm hervorzulocken,

an dem das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in ihm sich entzünden könnte. „Der menschliche Geist, so schreibt z. B. Günther, kann nur durch einen seiner selbst bereits bewufsten Geist ins Selbstbewufstsein versetzt werden. [4] Diese Stelle nimmt für den Urmenschen ohnstreitig Gott selber ein und zwar als selbstbewufster, persönlicher Gott. Sein Selbstbewufstsein also verdankt [4] der Urmensch der Einwirkung des selbstbewufsten Gottes.“ [5] Ähnlicher oder auch selbst gleichlautender Äufserungen finden sich in Günthers zahlreichen Schriften eine sehr grofse Menge [6]. Als Grund aber für die angebliche Thatsache führt Günther unseres Wissens immer und überall nur die Behauptung an, „dafs das Begriffsleben der Natur den Geist nicht differenzieren könne“ d. i. dafs die Natur, weil selbst in allen ihren Produkten ohne Ichgedanken oder selbstbewufstlos auch dem Geiste des Menschen zum Selbstbewufstsein nicht zu verhelfen vermöge. [7]

In unserer Arbeit gegen Du Bois-Reymond S. 154 und 251 fg. haben wir schon die Gelegenheit ergriffen, die vorgetragene Auffassung auf ihren wissenschaftlichen Wert, den Grad ihrer Gewifsheit und Sicherheit zu prüfen und unsere Stellung zu derselben genau zu präzisieren. Wie damals so können wir dieselbe auch heute noch als eine zweifellos gewisse und unwidersprechlich bewiesene nicht anerkennen. Zwar ist es uns nach wie vor auf Grund unleugbarer Thatsachen der Erfahrung in absoluter Weise gewifs, dafs kein Menschenkind, dessen Verkehr von dem ersten Anfange seines Lebens in der Wechselwirkung mit blofsen Individuen des Naturlebens völlig aufginge, welches also ohne jede menschliche Anregung und Erziehung in Familie, Schule, Kirche u. s. w. aufwüchse — es ist, sage ich, gewifs, dafs ein solches Menschenkind niemals eine auch nur irgendwie nennenswerte Höhe geistiger Entwickelung erreichen würde. Ob dasselbe aber auch zu dem überaus traurigen Lose verurteilt wäre, hier auf Erden niemals das Licht des Ichgedankens und damit auch die Vernunft, wenngleich nur in ihren schwächsten Anfängen, in sich aufleuchten zu sehen;

ob dasselbe daher für seine intellektuelle Entwickelung fort und fort bis zu seinem Tode schlechthin auf der Stufe der Tierheit zu bleiben verdammt wäre — das wissen wir nicht und wagen wir nicht zu behaupten, wiewohl uns die angebliche Thatsache anderseits auch keineswegs als eine Unmöglichkeit erscheint. Denkbar, ja sogar sehr wahrscheinlich ist dieselbe; ihre Wirklichkeit aber ist, wie uns scheinen will, noch nicht völlig gewiſs und spruchreif, so lange nicht exaktere und stichhaltigere Beweise als bisher für dieselbe vorgebracht werden. [8] Doch — verhalte es sich damit, wie ihm wolle, ohne alle und jede Anregung oder Einwirkung von auſsen kann kein Mensch zur Gewinnung des Selbstbewuſstseins vordringen, da überhaupt alle intellektuelle Entwickelung des Einzelnen, wie wir oben von Kant vernommen haben, mit der Rezeption fremder Einwirkungen ihren Anfang nimmt und nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein nehmen kann. Diese Behauptung spricht eine schlechthin unbezweifelbare Thatsache aus, welche wir daher auch unbedenklich zum Ausgangspunkte der hier in Untersuchung stehenden Fragen nehmen dürfen.

Die von auſsen an den zur Welt geborenen Menschen in der Form von mechanischen Bewegungsvorgängen herankommenden fremden Einwirkungen treffen selbstverständlich zunächst nur die Auſsenseite seines Organismus, resp. seine äuſseren Sinnesorgane. Wie die Physiologie der neueren Zeit unzweifelhaft nachgewiesen, pflanzen jene durch diese und die ihnen zugehörigen sensiblen Nerven sich fort ins Gehirn, indem sie auch in diesem ähnliche mechanische Bewegungsvorgänge, resp. mechanische Atom- oder Molekular-Bewegungen desselben hervorrufen. Mehr und anderes als diese können die von auſsen dem Gehirn zugeführten Einwirkungen in letzterem nicht bewirken; hier wie überall gilt in der That der von den Physiologen der Gegenwart so oft mit groſser Emphase ausgesprochene Satz: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung“. [9] Und eben weil es so ist, so ist auch die oben schon gerügte

viel weitergehende Behauptung, daſs die auf das Gehirn stattfindenden Einwirkungen in diesem sogar Vorstellungen bewirken sollen, ganz offenbar falsch und als ein wenigstens sehr leicht irreführender Ausdruck ein für allemal zu verabschieden.

Wer in dem Kopfe des Menschen auch immer der verborgene Erzeuger und Träger des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens sein mag — seien dieser eines oder mehrere Atome, eine oder mehrere Molekeln des Gehirns oder sei es ein von dem Gehirne, sowie von jedem körperlichen oder materiellen Gebilde wesenhaft verschiedener Geist oder eine solche Seele — unter allen Umständen wird man sich zu denken haben, daſs die fremden, von auſsen in das Gehirn eindringenden Einwirkungen in und an jenem Erzeuger und Träger des Ichgedankens ebenfalls nichts anderes bewirken, als daſs sie ihn in bestimmte mechanische Bewegungen versetzen. V o r der Rezeption der ersten fremden Einwirkung auf ihn noch völlig regungs- und bewegungslos fängt derselbe n a c h jener Rezeption an, zum erstenmale bewegt zu werden. Es ist ebenso natürlich wie leicht begreiflich, daſs diese Bewegung oder Erregung desselben mit dem fortwährenden Zuströmen neuer fremder Einwirkungen auf ihn an Intensität und Stärke wenn zwar vielleicht ja wahrscheinlich nur sehr allmählich, so doch stetig wachsen wird. Hierdurch geschieht es aber auch, daſs für das in Rede stehende Subjekt in seinem Wechselverkehr mit den auf es einwirkenden Gegenständen der Auſsenwelt ein Zeitpunkt eintritt, wo es nicht mehr in bloſser Passivität oder Rezeptivität die Einwirkungen der letzteren aufnimmt, sondern auf Veranlassung der aufgenommenen Einwirkungen gegen diese auch in Reaktion tritt. Und worin wird die Reaktion desselben in ihrer ursprünglichen Äuſserungsweise sich kund geben?

Die Bewegungen, in welche das erwähnte Prinzip — denn so dürfen wir der Kürze wegen den Erzeuger und das Subjekt des Ichgedankens im Menschen wohl nennen — durch die fremden auf es eindringenden Einwirkungen ver-

setzt wird, sind ganz offenbar ebenso viele in und an ihm bewirkte Veränderungen seines ursprünglichen Zustandes. Ursprünglich d. i. vor Rezeption der ersten Einwirkung war jenes Prinzip noch gänzlich regungs- und bewegungslos; jetzt befindet es sich in Bewegung, also in einem von seinem ursprünglichen veränderten Zustande, welcher in demselben Grade von dem ersteren sich entfernt, als die Bewegung, welche jenem durch die fremden Einwirkungen zugeführt wird, selbst an Intensität sich steigert. Ist nun die Veränderung seines ursprünglichen Zustandes so weit gediehen oder hat dieselbe in dem Prinzipe, so zu sagen, eine solche Spannung erreicht, dafs sie die in diesem von Anfang an gleichsam schlummernde Reaktivität zur thatsächlichen Bethätigung herausfordert, so wird die letztere, da es sich vor allem um ein Bewufstwerden des in Rede stehenden Prinzipes handelt, zunächst auch nur in der Wahrnehmung oder Anschauung der an und mit dem Prinzipe vor sich gegangenen Veränderung bestehen können. Man wird also zu denken haben, dafs jetzt das Prinzip nicht blofs thatsächlich in Bewegung *sich befindet*, sondern dafs es die ihm als solchem anhaftende oder immanente Bewegung auch *wahrnimmt*, *perzipiert*, *anschaut* oder mit welchem andern Worte man diesen nicht durch eine fremde Ursache, sondern von dem Prinzipe selbst in ihm erzeugten Vorgang immer bezeichnen mag. Denn das Prinzip ist dadurch, dafs es durch fremde Einwirkungen in Bewegung versetzt worden, zu sich selber gleichsam in eine innere *Scheidung* getreten. Es bietet von jener Zeit an, was es vor derselben nicht that, dem über es Reflektierenden, so zu sagen, eine zweifache Seite dar, deren eine es selber als solches, die andere dagegen die ihm als solchem anhaftende Bewegung ist. So unlöslich und unabtrennbar die erwähnten beiden Seiten desselben auch sind, so sind sie doch keineswegs mit einander identisch, sodafs die eine gegen die andere vertauscht und mit derselben verwechselt werden dürfte. Die Bewegung als solche ist nicht das Prinzip als solches und umgekehrt. Beides ist so wenig der Fall, dafs die absolute

Unmöglichkeit davon mit aller nur wünschenswerten Leichtigkeit und Deutlichkeit eingesehen werden kann. Auch ist auf den ersten Blick das ontologische oder metaphysische Verhältnis klar erkennbar, in welchem die beiden Seiten des einen und selben Dinges oder Prinzipes zu einander sich befinden. Die Bewegung nämlich haftet dem Prinzip an, sie ist ihm immanent; zu ihr ist das Prinzip als solches das Subjekt, das Substrat, der Träger, dagegen wird nicht auch umgekehrt das Prinzip als solches von seiner Bewegung getragen, da es ja für jenes thatsächlich einmal eine Zeit gegeben hat, in der es noch v o r aller Bewegung stand und von einer solchen in oder an ihm noch gar keine Rede sein konnte. Und eben weil dies das fest bestimmte ontologische Verhältnis ist, welches zwischen dem Prinzipe und der ihm inhärent gewordenen Bewegung obwaltet, so ist jenes auch imstande, diese, wofern sie die hierzu erforderliche Intensität erreicht hat, wie sie ihm unmittelbar objektiv oder gegenständlich ist, so auch zum unmittelbaren Objekte oder Gegenstande seiner W a h r n e h m u n g zu machen. Ferner ist dieser Vorgang in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Menschen offenbar schon s u b j e k t i v e r, nicht mehr wie die vorherige Rezeption fremder Einwirkungen noch rein o b j e k t i v e r Natur. Denn jener, nämlich die in Verhandlung stehende Wahrnehmung oder Anschauung, ist ganz unzweideutig schon eine Art von Bewufstsein, freilich keineswegs auch schon vollendetes Selbstbewufstsein, da ja das betreffende Prinzip durch denselben nur erst von der ihm anhaftenden Bewegung als seinem Zustande mittels Wahrnehmung, nicht aber auch schon von sich selber als dem Subjekte und Träger seines Zustandes im Ichgedanken erfährt und erfahren kann. Die erwähnte Wahrnehmung bildet ein Moment und zwar wie leicht ersichtlich ein durchaus notwendiges Moment in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des Menschen, aber sie ist nicht auch zugleich das Schlufsmoment desselben, dessen Eintritt das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens unmittelbar im Gefolge hätte. Wie setzt sich denn nun jener Prozefs fort, und wie

gelangt durch die Fortsetzung desselben der Mensch zur Gewinnung des Selbstbewufstseins, des Ichgedankens?

Wir haben vorher in aller Kürze das metaphysische oder ontologische Verhältnis berührt, welches zwischen den beiden sehr verschiedenen Seiten besteht, die sich an dem in Rede stehenden Prinzipe von der ersten fremden Einwirkung an, die es in und an sich erfahren, für jeden über dasselbe unbefangen Nachdenkenden mit gröfster Leichtigkeit bemerklich machen. Das ursprünglich bewegungslose Prinzip ist durch Rezeption der fremden Einwirkungen in Bewegung getreten. Diese seine Bewegung, in der es sich nun befindet und die bezüglich ihrer Intensität durch herzuströmende neue Einwirkungen fortwährend mannigfache Veränderungen erleiden kann, ist offenbar nicht nichts. Sie ist ein Wirkliches, ein Seiendes, ein Reales, denn sie ist ja wirkliche, seiende, reale Bewegung. Sie hat eine Existenz, aber freilich und selbstverständlich nur eine solche Existenz, wie sie einer Bewegung als solcher überhaupt zukommen kann. Und worin besteht der eigentliche Grundcharakter dieser Existenz? Welches ist ihre wesentlichste, hauptsächlichste, am meisten und sorgfältigsten zu berücksichtigende Eigenschaft? Die lichtvolle Beantwortung dieser Frage ist für den hier verfolgten Zweck von grofser Bedeutung.

Die besprochene Bewegung, sagen wir, ist nicht nichts, sie ist ein Wirkliches, ein Seiendes, ein Reales, aber sie ist ein Wirkliches, Seiendes oder Reales in und an einem anderen Wirklichen, Seienden oder Realen, nämlich an demjenigen Prinzipe, dessen Bewegung sie ist und welches durch fremde Einwirkungen in dieselbe ist versetzt worden. Die Bewegung hat also wohl Existenz, aber sie hat eine unselbständige, keine ihr als solcher zuständige, keine selbständige Existenz, denn sie steht, so zu sagen, in, an und auf dem Prinzipe, von dem als ihrem Subjekte oder Substrate sie als solche getragen und insofern auch im Dasein erhalten wird. Keine wie immer geartete Bewegung, in die das Prinzip versetzt wird, könnte als solche ohne das Prinzip auch nur einen Augenblick existieren, eben weil eine

jede nur in sofern existiert und existieren kann, als sie ihm anhaftet und in ihm gleichsam den sichern, festen Boden hat, in dem sie wurzelt und aus dem sie für ihre Fortexistenz die erforderliche Nahrung zieht. Deshalb ist aber die Bewegung als solche mit dem Prinzipe als solchem doch nicht identisch, vielmehr erweist sich jene auf den ersten Blick als einen Zustand des letzteren oder auch als ein Accidenz desselben und als dieses deshalb, weil und in sofern das Prinzip sich nicht selbst durch eigene Kraft und Macht in dieselbe versetzt hat, sie ihm vielmehr durch fremde Einwirkung gleichsam zugefallen ist (accidit). Und diese Grundeigentümlichkeit der dem Prinzipe anhaftenden Bewegung ist der letzteren so tief und in einem so hohen, hervorragenden Grade aufgeprägt, dafs dieselbe dem Prinzipe mit, bei und in der oben charakterisierten Wahrnehmung seiner Bewegung schlechterdings nicht entgehen kann. Sie als solche wird notwendigerweise mit wahrgenommen und eben nur diese zweite Beobachtung als solche ist es, welche das Prinzip bei der blofsen Wahrnehmung seiner Bewegung nicht stillstehen läfst sondern über dieselbe hinaustreibt, um den in ihm eingeleiteten Bewufstwerdungsprozefs als einen wirklichen Selbstbewufstwerdungsprozefs zum Abschlufs zu bringen.

Bei der Beobachtung nämlich, dafs der von ihm in und an ihm wahrgenommenen Bewegung eine selbständige, in und auf ihr selber ruhende Existenz nicht zukommt, sieht das Prinzip sich in die Lage versetzt, von neuem sich auf den Weg zu machen und nach dem Subjekte oder Substrate zu suchen, in und an welchem die wahrgenommene Bewegung wurzelt und durch welches sie im Dasein erhalten wird. Dieses Suchen nach dem Subjekte der Bewegung tritt selbstverständlich nach erfolgter Wahrnehmung der letzteren ebenso unwillkürlich, oder, wenn das Wort erlaubt ist, ebenso instinktiv in dem Prinzipe auf wie die Wahrnehmung der Bewegung selbst, wofern diese nur die hierzu erforderliche Intensität erreicht hat und so stark ist, um die in dem Prinzipe schlummernde Reaktivität zur Aktualität wachzurufen.

Schon in unserer Kritik der Du Boisschen Weltansicht S. 158 fg. haben wir den Nachweis geführt, daſs es dem Prinzipe nicht sofort und auf den ersten Schlag gelingt, den Gegenstand seines Suchens in voller Klarheit und Deutlichkeit auch zu entdecken. Wir haben an der angezogenen Stelle den betreffenden Beweis auf eine ganz und gar unleugbare, bei der Entwickelung jedes neugeborenen Kindes leicht zu konstatierende Thatsache der Erfahrung gestützt, deren auch schon Kant in seiner „Anthropologie“ aus dem Jahre 1798 zu dem gleichen Zwecke sich bedient hat. Allein nach Verlauf einer kürzeren oder längeren Zeit macht das Prinzip doch eben die Entdeckung, welche auch der ihm selbst freilich unbewuſste Hebel gewesen, der es über die bloſse Wahrnehmung seiner Bewegung hinausgeführt und zu weiterer Gedankenarbeit veranlaſst hat. Das Prinzip gewinnt nämlich die Erkenntnis, daſs das von ihm gesuchte Sujekt oder Substrat zu der in und an ihm wahrgenommenen Bewegung eben kein anderer als es selber ist. Und es gewinnt diese Erkenntnis dadurch und kann sie nur dadurch gewinnen, daſs es die wahrgenommene Bewegung, wie sie ihm und keinem andern thatsächlich inhäriert, so auch mit immer gröſserer Bestimmtheit und Deutlichkeit auf sich bezieht, dadurch die Bewegung als einen Zustand seiner selbst von sich als dem Träger, Subjekte oder Grunde dieses Zustandes unterscheidet, so sich selbst im Unterschiede und Gegensatze zu seinem Zustande im Gedanken gewinnt und auf diese Weise seiner nach den beiden Seiten seines Daseins, nämlich sowohl des ihm als solchem inhärierenden Zustandes als seiner selbst als des Subjektes oder Substrates des letzteren bewuſst wird. Und derjenige Moment, in welchem die charakterisierte Erkenntnis in der Entwickelung oder Differenzierung des in Frage stehenden Prinzipes zum vollen Durchbruche kommt, muſs ohne weiteres als einer der wichtigsten, bedeutungsvollsten und weitesttragenden Momente im Leben desselben überhaupt betrachtet werden. Denn sie liefert den deutlichsten, unanfechtbarsten Beweis dafür, daſs dem betreffenden Prinzipe

von Anfang an die Fähigkeit innewohnte, zu einem vernünftigen Denkprinzipe sich zu entwickeln, und dafs es diese seine Fähigkeit aus ihrer ursprünglichen Potentialität oder Möglichkeit jetzt in die Aktualität oder Wirklichkeit übergesetzt hat. Und mit der Vernunft in ihm ist zugleich der Wille und das Gefühl in ihm erwacht — die, wie wir darthun werden, drei spezifisch verschiedenen Äufserungsweisen einer und derselben Reaktivität, deren Entwickelungsfähigkeit keine Grenzen kennt und in Beziehung auf welche das Prinzip selbst daher auf einen ewigen Fortschritt angelegt ist. Der erfolgte Eintritt jenes grofsen Momentes im Leben des Menschen aber ist dann konstatiert, wenn derselbe zum erstenmale das Wort: Ich nicht blofs nachsprechend sondern verständnisvoll d. i. zum Zwecke der Unterscheidung seiner selbst von allem, was nicht er selbst ist, über seine Lippen bringt.

§ 9.

Berichtigung eines früheren Irrtums.

Es wird erlaubt sein, das in § 8 erwähnte Prinzip, in welchem das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens thatsächlich zustande kommt, im Verfolge Kürze und Bequemlichkeits halber mit dem Ausdrucke Geist oder Seele zu bezeichnen, womit wir selbstverständlich vorläufig über die Beschaffenheit jenes Prinzipes noch keineswegs etwas bestimmen oder aussagen wollen. Geist und Seele sind uns daher völlig gleichbedeutende Ausdrücke. Unter allen bemerkbaren Erdenwesen finden sie ihre Anwendung nur auf den Menschen; denn von jenen entwickelt sich einzig und allein der Mensch zum Selbstbewufstsein, zum Ichgedanken, und Geist wie Seele bezeichnen eben nur das an dieser Stelle noch gänzlich unbekannte Etwas im Menschen, in welchem jener Gedanke über kurz oder lang zum Durchbruche kommt. In § 8 haben wir auch den Prozefs, durch welchen dies geschieht, schon kennen gelernt. Vergegen-

wärtigen wir uns die einzelnen Momente desselben der Reihe nach, wie sie in ihm auftreten, so sind es folgende.

1) Der ursprünglich völlig bewegungs- und regungslose Geist wird durch fremde von aufsen auf ihn eindringende Einwirkungen, die ihm durch Vermittelung der peripherischen Sinnesorgane, des sensiblen Nervensystems und Gehirns zugeführt werden, in Bewegung gesetzt.

2) Hat die Bewegung den hierzu erforderlichen Stärkegrad erreicht, so nimmt der Geist, wie sie ihm unmittelbar inhäriert, objektiv oder gegenständlich ist, dieselbe auch unmittelbar wahr, er perzipiert sie, schaut sie an.

3) Für die wahrgenommene Bewegung sucht der Geist, da sie nichts an sich selbst ist, keine selbständige Existenz hat sondern einem andern, als sie selbst ist, inhäriert, den ihr unterliegenden Grund, ihr Subjekt oder Substrat, und er findet dieses nach kürzerem oder längerem Suchen eben in und an sich selbst — eine Entdeckung, die den Aufgang des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in ihm anzeigt.

Die vorher dargelegte Entwickelung der Art, wie und der Momente, durch welche das Selbstbewufstsein im Geiste oder in der Seele des Menschen ursprünglich zustande kommt, ist in einem nicht unwichtigen Punkte von derjenigen verschieden, die wir in unserer mehrfach erwähnten gegen Emil Du Bois-Reymond gerichteten Schrift vorgetragen und verteidigt haben. Wir halten die hierorts gegebenen Erörterungen für eine Verbesserung und Vertiefung unserer früheren Ansicht, und zwar in einem solchen Mafse, dafs erst durch sie der im Geiste sich vollziehende Selbstbewufstwerdungsprozefs seine volle und in allen Beziehungen deutliche Beleuchtung erhält. Es ist daher auch kein Abschweifen von den in dieser Arbeit vorliegenden Aufgaben, wenn wir dies durch Gegenüberstellung beider Auffassungen unsern Lesern verständlich zu machen suchen.

Wird der Geist des neugeborenen Kindes zum erstenmal durch fremde auf ihn eindringende Einwirkung affiziert oder in Bewegung gesetzt, so ist er selbst als solcher

schon bei diesem Vorgange nicht gänzlich unbeteiligt. Zwar kann in keiner Art behauptet werden, dafs der Geist selbst die Ursache der Bewegung sei, die ihm nach stattgefundener Einwirkung anhaftet, denn diese ist selbstverständlich und unleugbar eben nur die Einwirkung oder richtiger, da auch diese sich nicht selbst verursacht, der Gegenstand, welcher die Einwirkung auf den Geist ausübt. Eine aktive oder ursachliche (kausale) Beteiligung an dem Zustandekommen seiner Bewegung kann dem Geiste in keiner Art zugeschrieben werden. Nichtsdestoweniger hat er doch irgendeinen Anteil an dem Zustandekommen derselben, denn eben er und kein anderer ist es, welcher die fremde Einwirkung aufnehmen mufs, wofern es überhaupt zu einer Bewegung an ihm kommen soll. Die Art der Bethätigung, welche der Geist bei dem Zustandekommen seiner Bewegung offenbart, ist demnach ein rezeptives und, in sofern er zu demselben durch eine fremde Ursache veranlafst wird, ein passives Verhalten, sie ist Rezeptivität oder Passivität. Allein an einer solchen blofs rezeptiven oder passiven Bethätigungsweise läfst sich der Geist nicht genügen. Zwar wiederholt sich auch dieses Verhalten des Geistes so oft, als eine neue Einwirkung von aufsen auf denselben stattfindet, aber es ist nicht auch das einzige Verhalten, welches der Geist im Fortgange seiner Entwickelung ausübt. Denn hat durch die sich erneuernden fremden Einwirkungen auf den Geist die Bewegung desselben die hierzu erforderliche Intensität erreicht, so rafft jener sich auch zu einer Bethätigungsweise auf, die als solche in diametralem Gegensatze zu seinem rezeptiven oder passiven Verhalten ihre Wurzel und ihre Ursache nur in ihm selber hat. Diese Art von Bethätigung beweist der Geist schon in der ersten Wahrnehmung der ihm inhärent gewordenen Bewegung. Mehr und in höherem Grade beweist er sie in der Unterscheidung der ihm immanenten Bewegung von ihm selbst als dem dieser zugrunde liegenden Substrate sowie in jedem von ihm selbst gesetzten Akte seines späteren selbstbewufsten Lebens. Es ist ersichtlich,

dafs die hier besprochene Bethätigungsweise des Geistes den Charakter der Aktivität an sich trägt. Sie wird aber ohne allen Zweifel besser und richtiger als Reaktivität bezeichnet, da sie ja stets an das, was durch vorherige Bethätigung der Rezeptivität im Geiste zustande gekommen, sich anlehnt, auf solches sich bezieht, und da sie überhaupt vom Geiste gar nicht geübt werden könnte, wäre derselbe nicht zuvor durch fremde Einwirkungen angeregt und zu selbsteigener, aktiver Bethätigung sollizitiert worden. Die in Rede stehende Bethätigung des Geistes ist daher zwar Aktivität, aber sie ist um des zuletzt erwähnten Umstandes willen keine absolute, lediglich und allein vom Geiste abhängige Aktivität; sie ist kein actus purus, sondern sie ist nicht-absolute, relative, durch fremde Einwirkung bedingte Aktivität, oder mit einem Worte: sie ist Reaktivität. Rezeptivität (Passivität) und Reaktivität als Bethätigungsweisen des Geistes können auch Kräfte (Vermögen) des Geistes genannt werden, und sie sind, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen darthun werden, die einzigen Kräfte desselben, durch deren Wirksamkeit in ihm der ganze unermefsliche Reichtum seines späteren Lebens zustande kommt.

In unserer Schrift: „Emil du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 156 fg. liefsen wir nun den Geist des Menschen aus seiner primitiven Bewufstlosigkeit zum Selbstbewufstsein oder zum Ichgedanken dadurch sich entwickeln, dafs wir annahmen, der Geist als solcher nehme nicht die durch fremde Einwirkung ihm inhärent gewordene Bewegung, wie wir jetzt behaupten, sondern „er nehme das von ihm selbst geübte zweifache rezeptive und reaktive Verhalten als solches wahr“. „Wie“, so schrieben wir, „die beiden Kräfte als Bethätigungsweisen seiner selbst ihm als realem Prinzipe immanent, objektiv und gegenständlich sind, so macht er sie auch als solche zum Gegenstande seiner unmittelbaren Wahrnehmung, Vorstellung oder, wenn man lieber will, Anschauung.“ Und nun liefsen wir den Geist aus der Wahrnehmung seiner beiden Kräfte in ähnlicher Weise zum Ichgedanken vordringen, wie jetzt aus der Wahrnehmung der ihm anhaften-

den Bewegung. Auch „die beiden Kräfte sind“, so behaupteten wir, „nicht der Geist selbst oder als solcher. Vielmehr sind jene nur Erscheinungen (Accidentien, Zustände oder Eigenschaften) und Wirkungen von diesem, oder mit welchem anderen Namen man sie noch bezeichnen und ihr Verhältnis zum Geiste als solchem ausdrücken mag.“ Demnach „haben auch sie keine selbständige, ihnen als solchen zuständige Existenz; sie sind keine autonomen Prinzipien, keine Real- oder Kausalprinzipien, sondern, wenn man will, nur Formalprinzipien, denen eben deshalb aber auch nur in sofern eine Wirklichkeit zukommt und zukommen kann, in wiefern ihnen dieselbe von einem wahrhaften Real- und Kausalprinzipe durch ihre Immanenz und ihr Gewirktsein in, an und von diesem zufließt.“ Durch die Wahrnehmung des geschilderten doppelten Grundcharakters seiner beiden Kräfte wird der Geist, so fuhren wir fort, über diese aber auch hinausgetrieben, „um den verborgenen, in jener (seiner Wahrnehmung) als solcher noch nicht ergriffenen realen und kausalen Grund zu entdecken, in welchen die wahrgenommenen Kräfte ihre Wurzel treiben und von welcher allein sie Existenz und Wirklichkeit empfangen.“ Und so erklärten wir denn in unserem Du Bois „das Selbstbewußtsein oder den Ichgedanken“ für „nichts anderes als die Beziehung der vom Geiste in und an ihm selber wahrgenommenen beiden Kräfte auf sich selbst als das eine und einzige denselben unterliegende reale und kausale Prinzip.“

Die vorher wieder in Erinnerung gebrachte Auffassung der ersten Entstehung des Selbstbewußtseins im Geiste des Menschen weicht von der jetzt von uns festgehaltenen, wie schon angedeutet, nur in einem einzigen Punkte ab. Ist aber die an jener vorgenommene Veränderung in der That auch eine Verbesserung derselben? Ohne allen Zweifel, wie sich leicht darthun läßt.

Der Geist wird durch die auf ihn stattfindenden Einwirkungen aus dem Zustande völliger Regungslosigkeit oder Ruhe in den der Bewegung versetzt. Diese Bewegung kommt an ihm nun zwar nicht zustande ohne sein eigenes

rezeptives oder passives Verhalten; aber kann er bei dem ersten Erwachen der Reaktivität in ihm mittels der letzteren auch jenes sein Verhalten als solches schon wahrnehmen? Sicherlich nicht. Denn eine derartige Wahrnehmung setzte offenbar voraus, dafs dem Geiste durch dieselbe zugleich der Gedanke aufginge, nicht er selbst, sondern eine fremde Ursache sei es, welche ihn zu jenem seinem Verhalten veranlafst und angeregt habe. Ist aber dies noch vor dem Erwachen des Selbstbewufstseins im Geiste möglich? Wir denken: die Antwort auf diese Frage ergiebt sich für jeden ernstlich darüber Nachdenkenden von selbst. Noch weniger als von seiner Rezeptivität kann aber der Geist durch die in Rede stehende Wahrnehmung von seiner in dieser sich kundgebenden Reaktivität schon etwas erfahren. Zwar ist die Wahrnehmung thatsächlich ein Akt der Reaktivität des Geistes; aber dafs sie dies ist, das kann dem Geiste auf Grund jener noch vor dem Selbstbewufstsein liegenden Wahrnehmung keineswegs auch schon kund und offenbar werden. Mit anderen Worten: Weder die Rezeptivität noch die Reaktivität als die beiden Kräfte des Geistes sind als solche der Inhalt, das Objekt oder der Gegenstand seiner ersten Wahrnehmung und sie können es nicht sein. Dagegen kann dieser Inhalt wohl sein und ist wirklich die Bewegung, welche dem Geiste als solchem mittels fremder Einwirkung inhärent geworden und ihm als sein eigener Zustand auch unmittelbar objektiv oder gegenständlich ist. Um diese wahrzunehmen, braucht der Geist über das Woher derselben noch keineswegs zu reflektieren, wie er es offenbar müfste, wenn er sein doppeltes, diametral verschiedenes, rezeptives und reaktives Verhalten als solches oder seine beiden Kräfte als solche wahrnehmen und kennen lernen sollte. Die Erfahrung daher, welche der Geist von seinen Kräften macht, kann erst nach dem Eintritte des Selbstbewufstseins in ihm erfolgen. Er gewinnt dieselbe dann und dadurch, dafs er, nachdem er als ein seiner selbst bewufstes Subjekt oder als Ich eine bedeutende Stufe intellektueller Entwickelung schon erreicht hat, das eigene Leben zum Gegenstande seiner

reflektierenden Betrachtung macht und dem Prozesse auf die Spur zu kommen sucht, durch welchen dasselbe von ihm in ihm erzeugt worden. Ist er bei diesem Unternehmen nicht von allen Göttern verlassen, so kann er nicht blofs sondern er mufs sogar die Entdeckung machen, dafs alles, was an Zuständen, Erscheinungen oder Accidentien in und an ihm ist oder dafs alle seine Lebensäufserungen das gemeinschaftliche Produkt eines rezeptiven und reaktiven Verhaltens oder zweier Kräfte sind, als deren Subjekt oder Substrat er nichts anderes denn nur sich selber denken und anerkennen kann. Dafs diese Entdeckung dem Selbstbewufstsein oder dem Ichgedanken des Geistes nicht vorhergehen sondern nur nachfolgen kann, ist selbstredend und bedarf keiner weiteren Ausführung. Und so ist es denn auch über jeden Zweifel gewifs, dafs nicht die beiden Kräfte des Geistes sondern nur die Bewegung, in welcher derselbe infolge fremder Einwirkung sich befindet, das Objekt ist, das jener in dem ersten von ihm vollzogenen Vorstellungsakte wahrnimmt und das ihm die Möglichkeit zur Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens eröffnet. Und das letztere kommt nicht, wie wir früher sagten, durch „Beziehung der von dem Geiste in und an ihm selber wahrgenommenen beiden Kräfte“, sondern durch Beziehung der ihm anhaftenden und von ihm wahrgenommenen Bewegung auf sich selbst als das Subjekt oder Substrat derselben zustande.

§ 10.

Der Geist als reales Sein, Substanz, Realprinzip.

In den §§ 8 u. 9 haben wir die Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins in soweit entwickelt, als nötig aber auch ausreichend ist, um die eigentlich metaphysischen oder ontologischen Probleme bezüglich des menschlichen Geistes in Angriff nehmen und die Lösung derselben versuchen zu können. Alle diese Probleme lassen sich in die beiden

Fragen zusammenfassen: Was ist der Geist und woher stammt er? Indem wir uns der Beantwortung der ersten der beiden Fragen zuwenden, werden wir den Geist als solchen zunächst nach einer bis jetzt nur obenhin berührten ebenso tief verborgenen als bedeutungsvollen und wichtigen Beziehung genauer kennen lernen, nämlich als reales Sein, Substanz, Realprinzip.

1. Nach dem Vorhergehenden wird der Selbstbewufstwerdungsprozefs dadurch im Geiste eingeleitet, dafs dieser durch fremde Einwirkungen affiziert oder in (mechanische) Bewegung versetzt wird. Erreicht die Bewegung eine bestimmte Intensität, so tritt der Geist in der Art gegen sie in Reaktion, dafs er sie wahrnimmt, die wahrgenommene auf sich bezieht und so seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst wird. Den ursprünglich vor der Rezeption der ersten auf ihn stattfindenden fremden Einwirkung noch völlig regungs- und bewegungslosen, mithin indifferenten oder unbestimmten Geist des Menschen sehen wir also, zum Zwecke der Gewinnung des Selbstbewufstseins, in einen Scheidungsprozefs eintreten, durch welchen sofort mehrere wohl zu beachtende und auf ihre wahrhafte Beschaffenheit gründlich zu untersuchende Momente in dem Geiste sich einstellen. Dieselben lassen sich ganz ungezwungen in zwei Klassen teilen, von denen die eine in der weiteren Entwickelung oder Differenzierung des Geistes eine unzählbare Menge von spezifisch zwar verschiedenen aber in der hier zu besprechenden Hinsicht dennoch identischen Momenten in sich schliefsen wird, während die andere Klasse fort und fort auf ein einziges Moment beschränkt bleibt, welche Entwickelung der Geist auch immer durchmachen und welche Höhe in derselben er auch erklimmen mag.

Unter der ersten Klasse der vorher erwähnten Momente meinen wir u. a. die Bewegung, in welche der Geist durch fremde Einwirkung versetzt wird, ferner die vom Geiste selbst ausgehende Wahrnehmung derselben, ihre Beziehung seitens des Geistes auf sich selbst als das ihr unterliegende Subjekt, das Selbstbewufstsein als Wissen

um sich, kurz alles, was im Verlaufe der Entwickelung oder Differenzierung des Geistes in und an ihm, sei es durch fremde Einwirkung auf ihn sei es durch ihn selbst, erzeugt und hervorgebracht wird. Wollen wir dieser Erzeugungen in und an dem Geiste aus dem Stadium, in welchem er das Bewufstsein seiner selbst bereits erreicht hat, noch einige hervorheben, so gehören zu denselben ganz offenbar jeder Gedanke, der in dem Geiste entsteht, jede Anregung zur Bildung eines solchen, die er durch die Lektüre eines Buches, ein Gespräch mit anderen Menschen u. s. w. empfängt, jeder Willensakt, zu dem er sich aufrafft, jede Gefühlsregung, die ihn bewegt, mit einem Worte, es gehört zu denselben alles das, was wir in dem einen gemeinsamen Ausdruck des Lebens des Geistes zusammenfassen. Dieses Leben, einmal begonnen, baut sich also gleichsam auf aus einer Fülle einzelner Momente, die, so verschieden unter einander sie in vielen anderen Beziehungen auch sein mögen, in einer Beziehung doch alle einen und denselben grundwesentlichen Charakter an sich tragen und in ihm jedem unbefangenen und besonnenen Beobachter seiner selbst auf den ersten Blick sich auch zu erkennen geben. Und welches ist dieser?

Die Momente unseres geistigen Lebens haben zwar, wie früher schon hervorgehoben wurde, eine Existenz, sie sind nicht nichts sondern ein Wirkliches, aber sie alle ohne ingendeine Ausnahme haben keine selbständige Existenz, sie sind kein Wirkliches in und an sich selbst sondern in und an einem anderen, so dafs Spinozas Definition des Modus auf sie zutrifft, wenn er sagt: „Unter Modus verstehe ich das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.“ [10] Und dieses andere, dem sie inhärieren, dessen Lebensmomente sie sind und welches durch sie sich selbst zur Offenbarung bringt, ist ganz unleugbar eben das Ich, der seiner selbst bewufst gewordene Geist. Wir sagen: unleugbar verhält es sich so, denn nur bei dieser Annahme wird die ganz und gar unvermeidliche Notwendigkeit begreiflich, mit der das

Ich jene Momente nur auf sich und auf nichts anderes bezieht noch beziehen kann, nur von sich aussagt, sich zuschreibt, indem sein Ausspruch lautet: Ich denke, ich will, ich fühle, ich zweifle, ich hoffe u. s. w. Wurzeln nun aber die in Rede stehenden Lebensmomente in dem Ich oder dem Geiste als solchem, so sind sie samt und sonders auch nur so oder so beschaffene Zustände, Erscheinungen, Accidentien desselben oder durch welches andere Wort man ihr Immanenz- oder Inhärenzverhältnis zum Geiste als solchem ausdrücken will. Was ist nun aber seinen Zuständen oder Erscheinungen gegenüber das Ich oder der Geist selber? Das ist eine für die richtige und gründliche Erkenntnis des Geistes, des Menschen, der Welt und Gottes sehr wichtige Frage, die nicht, wie heutzutage von Philosophen und philosophierenden Naturforschern leider oft geschieht, übers Knie gebrochen sondern endlich einmal in wahrhaft wissenschaftlicher Form gelöst sein will. [11]

Zu den Zuständen oder Erscheinungen des Geistes gehören nach dem Vorhergehenden auch die Anregungen, die er von aufsen empfängt, die Bewegungen, in welche er durch fremde Einwirkungen versetzt wird. Der Geist offenbart sich demnach vor allem als ein Etwas, ein Ding, an welchem die fremde Einwirkung eine Veränderung hervorbringt, nämlich Bewegung. Die Bewegung als solche ist offenbar nicht der Geist als solcher, denn sonst müfste sie auch vor der fremden Einwirkung auf den Geist an ihm vorhanden sein und zu ihrer Hervorbringung wäre letzterer jener nicht bedürftig. Ebenso ist der Geist aber auch nicht nichts, denn ein Nichts kann nicht in Bewegung gesetzt werden. Es steht also unerschütterlich fest, dafs der Geist, da er von aufsen her thatsächlich in Bewegung gesetzt wird, irgendetwas, irgendein Ding sein mufs. Aber was oder was für ein Ding ist er?

Der Geist wird nicht nur durch fremde Einwirkungen in Bewegung gesetzt sondern auf Veranlassung derselben kommt er auch zu eigener Thätigkeit mannigfaltiger Art. Er wird der ihm inhärierenden Bewegung inne oder er

nimmt sie wahr, bezieht die wahrgenommene auf sich als ihr Subjekt und bemächtigt sich dadurch seiner selbst im Ichgedanken. Und einmal ein Ich oder selbstbewufst geworden, produziert der Geist durch stets neue eigene Thätigkeit auch fort und fort stets neue Erscheinungen in den zahllosen Gebilden seines Denkens, Wollens, Fühlens, Hoffens, Bewunderns u. s. w. Auch diese Bildungen des Geistes in und an ihm sind unbestreitbar wieder nicht der Geist oder das Ich selbst. Sie gehören ebenfalls in die Kategorie seiner Zustände oder Erscheinungen, um so mehr und um so gewisser, als sie in ihrer bunten Mannigfaltigkeit dem Geiste nicht blofs inhärieren sondern auch von ihm in und an ihm bewirkt oder hervorgebracht sind. Anderseits kann der Geist aber auch ihnen gegenüber wieder nicht nichts sein, denn das Nichts ist nicht die Ursache und Erzeugerin von wie immer beschaffenen Wirkungen. Weisen also auch die hier in Frage stehenden Erscheinungen wieder und zwar in verstärktem Mafse darauf hin, dafs der Geist im Unterschiede und Gegensatze von allen seinen Zuständen, Erscheinungen oder Accidentien irgendetwas, irgendein Ding sein mufs, so erneuert sich die Frage: Was für ein Ding ist er denn? Die Antwort, welche wir an dieser Stelle auf die vorliegende Frage suchen, wird sich ergeben, wenn wir den Geist als einen seiner selbst bewufst gewordenen oder als Ich in nähere Betrachtung ziehen.

2. Schon Kant hat in dem in § 2 S. 3 ausgehobenen, der „Kritik der reinen Vernunft“ entlehnten Ausspruche von dem Ich und seinem Verhältnisse zum Denken ganz offenbar ein Dreifaches behauptet, nämlich: Das Ich ist Subjekt, Substanz des Denkens; die Gedanken sind Bestimmungen, Accidenzen des Ich; das Ich ist nicht Bestimmung, Accidenz eines anderen Dinges. So richtig und unbezweifelbar alle diese Aussprüche und namentlich der erstere unter ihnen: Das Ich ist Subjekt, Substanz seines Denkens nun auch sind, so weifs Kant selbst mit denselben doch nur sehr wenig anzufangen. „Was soll ich“, ruft er aus, „von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch

machen? Daſs ich als ein denkendes Wesen für mich selbst fortdaure, natürlicherweise [12] weder entstehe noch vergehe, das", meint er, „kann ich daraus keineswegs schlieſsen und dazu allein könnte mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjekts nützen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte." Das Ich ist dem zufolge nach Kant zwar „das beständige Subjekt des Denkens" aber nur das „logische", keineswegs auch „das reale Subjekt der Inhärenz, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können". Und das Ich als das beständige „logische" Subjekt des Denkens ist Kant wieder identisch mit „dem Bewuſstsein", welchem selbst noch, sowie allen Gedanken, „das Subjekt an sich selbst als Substratum zum Grunde liegt, von dem wir aber keine Kenntnis haben". Daher „kann man denn, so schlieſst Kant diese Ausführungen, den Satz: Die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, daſs uns [13] dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgendeine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, daſs er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne" [14]. Wie ist Kant zu dieser die wahre Beschaffenheit des Ich von Grund aus vernichtenden Auffassung gekommen? Es ist nicht gar schwer, auf die aufgeworfene für die Beurteilung von Kants Leistungen sehr belangreiche Frage eine ebenso präzise als deutliche Antwort zu geben. Die Wurzel des verderblichen Irrtums liegt in Kants Ansicht von den sogen. „Kategorieen".

Kant beginnt den Abschnitt der „Kr. d. r. Vern.", dem wir die oben mitgeteilten Aussprüche entlehnt haben, (II, 281) mit folgendem Satze. „Wir haben gezeigt, daſs reine Kategorieen (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Funktionen der synthetischen Einheit

angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt." Die Kategorieen, z. B. die der Substanz, der Ursache u. s. w., sind hiernach sowie nach tausend anderen Aussprüchen Kants als solche oder an sich völlig leere, inhaltslose Formen oder, wie Kant oben sich ausdrückt, „Funktionen eines Urteils ohne Inhalt". Soll daher durch sie überhaupt etwas erkannt werden und erkannt werden können, so muſs ihnen ein Inhalt oder Objekt anderswoher gegeben werden, und dieses kann nach Kant, wie wir aus dem S. 24 fg. Nr. 1 Vorgetragenen schon wissen, immer nur eine innere oder äuſsere Wahrnehmung oder Anschauung, mithin ausschlieſslich eine Erscheinung sein. Kant nämlich vindiziert dem Menschen ein zweifaches und nur ein zweifaches Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. Jene ist ihm ein Vermögen der Anschauung, dieser ein solches der Begriffe oder des Denkens. Nun sind beide Vermögen an und für sich ohne allen und jeden Erkenntnisinhalt, ohne einen Stoff oder eine Materie zur Erkenntnis, aber sie sind nicht ohne Erkenntnisformen, vielmehr ist jedes der beiden Vermögen von Hause aus oder a priori im Besitze solcher Formen, die Sinnlichkeit in dem des Raumes und der Zeit, der Verstand in dem der (zwölf) Kategorieen. Der Inhalt nun, welcher der Sinnlichkeit behufs Ausprägung von Anschauungen gegeben wird, besteht zunächst (für den sogen. „äuſseren") Sinn in den Eindrücken, welche die Gegenstände der Auſsenwelt auf jene ausüben. Wird das Mannigfaltige dieser Eindrücke nach den apriorischen Formen der Zeit und des Raumes geordnet oder werden diese auf jenes angewandt, so entsteht empirische äuſsere Anschauung, die Anschauung oder Wahrnehmung äuſserer Gegenstände. Aber vermittelst des „inneren" Sinnes gewinnt der Mensch auch die Wahrnehmung oder Anschauung seiner eigenen psychischen Zustände, der mannigfaltigen Akte seines Denkens, Wollens, Fühlens, Hoffens, Bewunderns etc. Und diese doppelte Klasse von Wahrnehmungen oder Anschauungen ist das Feld und das einzige Feld, aus

dem der Verstand den Stoff oder Inhalt für seine Begriffe a priori oder die Kategorieen entnehmen kann. Auf sie wendet er die Kategorieen an und nur auf sie darf er sie anwenden, wofern er auf seinem Fluge nach Erkenntnis nicht leeren Hirngespinsten nachjagen, sondern in dem Gebiete des ihm allein Gegebenen oder der für ihn allein vorhandenen Wirklichkeit sich halten will.

Aus der vorhergehenden Darstellung, die ganz unzweifelhaft Kants Auffassung der fraglichen Gegenstände, soweit dies zu dem hier verfolgten Zwecke nötig erscheint, genau und richtig wiedergiebt, geht sofort sonnenklar hervor, dafs „die Beharrlichkeit“ eines Gegenstandes z. B. die des Ich nach Kant niemals „aus der blofsen reinen Kategorie einer Substanz“ geschlossen werden kann, sie vielmehr „aus der Erfahrung (d. i. aus der Wahrnehmung oder Anschauung schon) zum Grunde gelegt werden mufs, wenn wir auf ihn (d. i. den betreffenden Gegenstand) den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber“, fährt Kant fort, „bei unserem Satze (d. i. bei der Behauptung der Beharrlichkeit des Ich) keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den [15] alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhäriert, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken, es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dafs diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dafs es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.“ [16]

3. Der Schwerpunkt des vorher behandelten Stückes Kantischer Erkenntnistheorie liegt, wie S. 24 fg. schon bemerkt worden, in der von Kant ganz willkürlich gemachten Annahme, dafs aller Stoff, Inhalt oder alle Materie

unseres Erkennens auf die äufseren und inneren Wahrnehmungen oder Anschauungen sich beschränke. Ja diese Behauptung ist von Kant oder irgendeinem seiner Anhänger nicht nur mit keiner Silbe als eine richtige jemals bewiesen worden, sie ist auch grundfalsch, wie aus unseren Erörterungen an der zuletzt angezogenen Stelle sonnenklar hervorleuchtet. Denn die äufseren oder inneren Wahrnehmungen sind bezüglich ihres Inhaltes weder einzeln noch in ihrer Totalität mit des Menschen Selbstbewufstsein oder Ichgedanken identisch. Wäre Kants Ansicht daher richtig, so wäre die Entstehung des letzteren im Menschen eine absolute Unmöglichkeit. Aber der Irrtum, den Kant mit seiner Auffassung begangen, wird auch noch durch eine andere Betrachtung in helles Licht gesetzt.

Wäre das Mannigfaltige, welches der Mensch durch seine äufseren und inneren Wahrnehmungen oder Anschauungen sich zum Bewufstsein bringt, in der That der einzige und alleinige Stoff und Inhalt seines Erkennens, so könnte selbstverständlich die Erkenntnis desselben das Gebiet der blofsen Erscheinung niemals transcendieren. Ja mehr als das. Denn wäre die in Rede stehende Voraussetzung wirklich zutreffend, so würde ganz offenbar immer und ewig nur einerlei Gedanke, nämlich der von blofsen Erscheinungen, in dem Kopfe des Menschen sich bilden können; dagegen könnte der Gedanke der Substanz, des realen und kausalen Seins als eines von all und jeder Erscheinung wesentlich oder qualitativ Verschiedenen in der Denk- und Erkenntnissphäre des Geistes gar nicht einmal auftauchen. Der Mensch würde aufser sich Farben, Gestalten, Töne, Gerüche, Bewegung und Ruhe u. s. w., und er würde in sich Akte oder Vorgänge des Denkens, Wollens, Hoffens, Bewunderns, Fühlens u. s. w. wahrnehmen; er würde aber schlechterdings nicht in der Lage sein, jene und alle anderen von ihm wahrgenommenen Erscheinungen auch auf ein Erscheinendes unter dem Namen des realen Seins, der Substanz oder des Wesens zu beziehen und jene von diesem zu unterscheiden. Und doch beruht

gerade auf der Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft u. s. w., wie in § 2 schon vorkam, recht eigentlich die Vernunft des Menschen; denn nur deshalb, weil der seiner selbst bewufst gewordene Mensch diese Unterscheidung vornimmt und ewig vornehmen mufs, ist er kein blofs äufsere und innere Wahrnehmungen oder Anschauungen ausprägendes sondern ein vernünftig denkendes und erkennendes Subjekt. Daher mufs die erwähnte Unterscheidung, soll anders die Vernunft des Menschen nicht eine reine Illusion sein, aber auch in der Natur der Dinge ihre Begründung haben, und der Inhalt unseres Erkennens kann nicht mit Kant ausschliefslich in den mannigfaltigen Erscheinungen unserer äufseren und inneren Wahrnehmungen erschaut werden. Und an welchem Punkte seines Erkennens trifft der Mensch zunächst und zum erstenmal auf eine Substanz, ein reales Sein, ein Realprinzip? Nirgendwo anders als in der erstmaligen Ausprägung seines Selbstbewufstseins, des Ichgedankens, wie wir jetzt darthun wollen.

4. Sollte das Ich als ein beharrliches sich wissen, so müfste dasselbe nach Kants Meinung sich „anschauen“, es müfste „eine stehende und bleibende Anschauung“ sein. Das gerade Gegenteil hiervon ist richtig. Denn wäre das Wissen des Ich (des Geistes) um sich, der Ichgedanke, eine Anschauung (oder unmittelbare Wahrnehmung) desselben, so würde es sich als ein beharrliches gar nicht wissen können. Und warum nicht?

Unter den Momenten, durch welche das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke des Geistes zustande kommt, befindet sich, so haben wir gesehen, zwar auch eine Anschauung aber diese hat nicht den Geist als solchen, sondern die Zustände oder Erscheinungen desselben resp. die Bewegung zum Inhalte, in welche jener durch fremde Einwirkung versetzt worden. Nur seine Zustände kann der Geist anschauen oder unmittelbar wahrnehmen und zwar deshalb, weil sie allein ihm auch unmittelbar gegenständlich sind; dagegen sich selbst kann er nicht anschauen, eben

weil er sich nicht selbst unmittelbar objektiv gegenübersteht. Nun sind aber die Zustände oder Erscheinungen des Geistes erfahrungsgemäfs einem fortwährenden Wechsel unterworfen, so sehr, dafs es in ihnen, also in dem, was der Geist anschaut, schlechterdings nichts „Stehendes und Bleibendes“ giebt noch geben kann. Wäre also bei der thatsächlichen Beschaffenheit des Geistes das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke desselben eine Anschauung, so könnte er von sich als einem „Beharrlichen“ unter keinen Umständen wissen. Aber die Anschauung des Geistes bezüglich seiner Zustände resp. der ihm inhärenten Bewegung ist nicht des Geistes Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke. Vielmehr kommt dieser nur dadurch zustande, dafs der Geist die angeschaute Bewegung an ihm auf sich als das ihr unterliegende Subjekt bezieht, jene von sich und sich von jener unterscheidet und so seiner selbst im Unterschiede von der ihm anhaftenden Bewegung im Gedanken sich bemächtigt. Und als was für ein Subjekt erfafst sich in diesem Vorgange der Geist und als was für eins mufs er sich erfassen? Schon Kant hat, im allgemeinen ganz richtig, geantwortet, „als ein Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen (oder als Zustände, Erscheinungen u. s. w.) inhärieren,“ während es selbst „nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann“. Wäre Kant dem hier von ihm selbst betonten Verhältnisse des Denkens zu dem Geiste oder Ich als denkendem Subjekte nur allseitig und gründlich nachgegangen, fürwahr! er hätte eine bessere und stichhaltigere Erkenntnistheorie zustande gebracht, als ihm dieselbe thatsächlich gelungen ist.

Die innere Erfahrung oder Selbstbeobachtung lehrt in der That einen jeden, der darauf achtet, unwidersprechlich, dafs die Gedanken oder überhaupt die Erscheinungen des Geistes oder des Ich diesem als solchem inhärieren, während das Ich selbst nicht auch wieder einem anderen von ihm als solchem verschiedenen Subjekte inhäriert noch inhärieren kann. Es offenbart sich dies unzweifelhaft darin, dafs das Ich alle Erscheinungen in ihm auf sich als Subjekt bezieht

und beziehen mufs, mit sich selbst aber eine derartige Beziehung nicht vornimmt und nicht mehr vornehmen kann. Kant, welcher, wie wir bereits wissen, das in der innern Erfahrung fort und fort sich kundgebende Ich mit einem blofsen „Bewufstsein“ oder einer blofsen „Vorstellung“ identisch setzt, legt infolge dessen dem Ich sowie allen Gedanken desselben wieder ein Subjekt, „das Subjekt an sich selbst“ zugrunde, von dem „wir aber keine Kenntnis haben sollen“. Kants desfallsiges Verfahren ist aber auch so willkürlich und unbegründet wie möglich. Alle seine Gedanken oder Erscheinungen bezieht das Ich ganz offenbar auf sich, es legt sich selbst ihnen allen als Subjekt zugrunde. Dagegen weifs selbst die schärfste Analyse unseres selbstbewufsten Lebens nichts davon, dafs dem Ich auch selbst wieder „ein Subjekt an sich selbst“ zugrunde liege. Denn wäre dieses der Fall, so müfste ja das Ich, mit Kant zu reden, „auch als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden können“, nämlich als die „des Subjektes an sich selbst“, da es ja thatsächlich die Bestimmung desselben wäre. Und doch hat Kant selbst die Möglichkeit eines solchen Verfahrens mit einer Entschiedenheit in Abrede gestellt, die nichts zu wünschen übrig läfst. Demnach bezieht das Ich die Erscheinungen in ihm auf sich selbst, sich selbst aber bezieht es nicht auch wieder auf ein anderes als das ihm unterliegende Subjekt. Und eben dieses zweiseitige Verhalten des Ich bringt die zwischen ihm als solchem und den ihm immanenten Erscheinungen bestehende wesentliche oder qualitative Verschiedenheit sofort zu einem deutlichen, unmifsverständlichen Ausdrucke.

5. Die Erscheinungen inhärieren dem Ich als ihrem Subjekte, das Ich inhäriert nicht auch wieder einem von ihm als solchem noch verschiedenen Subjekte. Jene haben ihre Existenz oder ihr Sein in und an einem andern, dem Ich, dieses hat seine Existenz nicht an einem andern als es selbst ist. Die Erscheinungen sind ein unselbständig, accidental Seiendes, das Ich ist ein selbständig, autonom Seiendes, ein

Sein an und für sich. Denkt man sich einmal die Möglichkeit, dafs zwischen dem Ich und den Erscheinungen desselben in der Art ein Schnitt geführt würde, der beide plötzlich von einander trennte, so würden die Erscheinungen in demselben Augenblicke, in welchem dies geschähe, in jeder Beziehung zu existieren aufhören und aufhören müssen, weil ihnen das Subjekt oder Substrat fehlte, in dem allein sie ihre Existenz behaupten können. Zwar würde durch denselben Vorgang auch das Ich als Ich d. i. als ein seiner selbst bewufstes Subjekt aufhören, denn das Selbstbewufstsein in ihm fällt ja selbst in die Kategorie seiner Erscheinungen, aber es würde deshalb nicht auch in jeder andern Beziehung zu existieren aufhören, denn als blofses Subjekt oder Substrat oder Prinzip ist seine Existenz nicht bedingt durch die Gegenwart von Erscheinungen in ihm, da es als dieses in und auf sich selber ruht, eine Existenz in und an sich selber hat. Und eben diese Autonomie und Selbständigkeit des Ich ist es, welche es aus der Reihe aller seiner Erscheinungen gänzlich heraushebt, seine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit von diesen offenbart und ihm im Unterschiede und Gegensatze zu diesen den Titel des realen Seins, der Substanz oder des Realprinzips auswirkt. Denn unter den Ausdrücken: reales Sein, Substanz oder Realprinzip wird eben nichts anderes und kann vernünftigerweise nichts anderes verstanden werden als ein solches Subjekt oder Substrat von Erscheinungen, welches selbst nicht, wie die Erscheinungen ihm, so wieder einem andern von ihm als solchem verschiedenen Subjekte inhäriert, sondern welches als solches in und an sich selbst existiert, seine Existenz in und an sich selbst hat, mithin ein autonom, ein selbständig, ein ihm selbst zustehendes und auf sich selbst ruhendes Seiendes ist. Für einen jeden, der seiner selbst bewufst ist, giebt es also unzweifelhuft wenigstens ein reales Sein, eine Substanz oder ein Realprinzip und dieses ist kein anderes als er selbst, sein eigenes Ich. Ich bin, ich bin das Subjekt der Erscheinungen in mir und gegenüber den letz-

teren als blofs formalen Momenten bin ich oder ist mein Ich reales Sein, Substanz, Realprinzip — sind ihrem Inhalte nach völlig identische Sätze. Und diese unsere Auffassung der Sache ist nicht etwa blofs möglich oder zulässig, sie ist so gewifs, als die Thatsache des Selbstbewufstseins in uns gewifs ist; denn nur jene wird dieser Thatsache aller Thatsachen gerecht und führt, wie der Verfolg unserer Erörterungen lehren wird, zu einer ebenso ungezwungenen als in allen ihren Momenten erschöpfenden Deutung derselben. Auf Grund der vorherigen Auseinandersetzung läfst sich daher auch ermessen, wie willkürlich, unwissenschaftlich und unbegründet es ist, wenn u. a. Fr. A. Lange, der schon angeführte Geschichtschreiber des Materialismus, in dem Tone einer axiomatischen Wahrheit folgende Behauptungen ausspricht: „Erscheinung ist alles, was wir überhaupt haben, darüber hinaus können wir nur vermuten und postulieren. Die Welt der Erscheinungen ist unsere Wirklichkeit.“ [17] Ja, sie ist in der That die einzige Wirklichkeit aller derjenigen, die wie Lange in dem Geleise der Kantischen Erkenntnistheorie weiter wandeln, ohne für die vielen verhängnisvollen und verderblichen Irrtümer derselben ein offenes Auge zu haben, nicht aber auch derer, die Kants grofses Unternehmen dadurch zu einem glücklichen Ende zu führen suchen, dafs sie dasselbe von seinen Verkehrtheiten befreien und endlich einmal auf die Herstellung einer Erkenntnistheorie bedacht sind, die das innere, selbstbewufste Leben des Menschen nicht malträtiert sondern zu einem vollkommen deutlichen und abschliefsenden Verständnisse bringt. Denn in diesem Bemühen begegnet der vorurteilslose und umsichtige Forscher schon einer Wirklichkeit, die ganz unzweifelhaft über die Erscheinungswelt hinausliegt, weil sie von derselben wesentlich oder qualitativ verschieden ist, und diese Wirklichkeit ist, wie dargethan, keine andere, als des Forschers eigenes Ich, sein eigener, selbstbewufster Geist. [18]

§ 11.

Der Geist ein ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas.

Wenn nicht alles täuscht, so ist es in dem Vorhergehenden gelungen, den Geist des Menschen im Unterschiede und Gegensatze zu den von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, ja zu allen Erscheinungen überhaupt als reales Sein, Substanz oder reales Prinzip festzustellen und unwiderleglich zu begründen. Es ist dies gelungen durch eine sorgfältige und hoffentlich einleuchtende Analyse desjenigen Bewufstwerdungsprozesses, durch welchen der Geist aus einem ursprünglich noch bewufstlosen zu einem seiner selbst bewufsten Geiste oder zu einem Ich geworden ist. In dieser Analyse hat sich herausgestellt, dafs dem Geiste des Menschen keineswegs, wie Kant wähnt, ein Erkenntnisinhalt immer nur durch äufsere und innere Wahrnehmungen oder Anschauungen gegeben wird. Denn es hat sich herausgestellt, dafs die sogen. Kategorieen, diese Grundformen alles vernünftigen Denkens und Erkennens des Geistes, an sich nicht leere oder inhaltslose Formen sind, sodafs ihnen erst ein Inhalt aus den Anschauungen der Sinnlichkeit und in letzter Instanz aus den auf den Menschen stattfindenden äufseren Sinneseindrücken sich darbieten mufs, bevor sie von diesem zum Zwecke wirklicher Erkenntnis können verwertet werden. Zwar bedarf der Geist des Menschen, wie wir gesehen haben, in absoluter Weise fremder Anregung oder Einwirkung, wofern derselbe aus seiner ursprünglichen Leblosigkeit zu aktuellem Leben und in diesem zu intellektueller Bethätigung erwachen soll. Und diejenigen Erscheinungen, welche durch die von aufsen auf ihn eindringenden Einwirkungen in und an ihm hervorgerufen werden, nämlich die (mechanischen) Bewegungen, in die er durch jene versetzt wird, sind auch die Objekte oder Gegenstände, deren der Geist zunächst durch unmittelbare Wahrnehmung derselben sich bemächtigt und allein sich bemäch-

tigen kann, wenn die Sonne seines späteren Bewufstseins als ein von ferne aufleuchtendes Morgenrot zum erstenmal in ihm sich zu erheben beginnt. Allein die dem Geiste von aufsen aufgenötigten Zustände oder Erscheinungen sind keineswegs auch die einzigen Objekte oder Gegenstände, auf welche sein Denken und Erkennen beschränkt und eingeengt bleibt. Denn einmal durch jene Erscheinungen zur Denkthätigkeit angeregt, greift der Geist mit dieser über jene weit hinaus oder richtiger, er steigt mit derselben unter jene in die Tiefe hinab, um sich selber als den verborgenen, nicht wahrnehmbaren substantialen oder realen Grund jener wie aller übrigen später in ihm auftretenden Erscheinungen im Gedanken zu erfassen, d. i. um in der Form des Ichgedankens seiner selbst als einer wahrhaften Substanz, als eines selbständigen oder als eines in und an sich selber seienden realen Prinzips bewufst zu werden. Setzen wir nun die Untersuchungen nach der Beschaffenheit des Ich oder des Geistes als eines realen Prinzips weiter fort, so werden wir vor allem einer Eigenschaft desselben begegnen, welche durch das von ihr ausströmende Licht sein ganzes, selbstbewufstes Leben wunderbar erleuchtet und um deren Feststellung es uns daher vorerst auch mehr als um alles andere zu thun sein mufs.

1. Bei aller Veränderung, die in und an dem selbstbewufsten Menschen innerlich und äufserlich im Laufe der Zeit vor sich gehen mag, weifs derselbe sich dennoch im Grunde und Kerne seines Wesens fort und fort als eine und dieselbe Persönlichkeit, als ein und dasselbe mit sich selbst identisch bleibende Ich. Stellen wir uns vor, ein Mensch werde z. B. im Kriege in der gräfslichsten und entsetzlichsten Art verstümmelt; er verliere Arme und Beine, ja ein ansehnliches Stück des Schädels, doch so, dafs er dadurch das Bewufstsein seiner selbst, den Ichgedanken, nicht einbüfst. Wie wird er sich in seiner Verstümmelung denken? Offenbar wird er sich als Menschen mit dem Menschen vor seiner Verstümmelung nicht identisch setzen und nicht identisch setzen können, denn

jetzt fehlt ihm zum vollkommenen, unversehrten Menschen in der That gar Vieles und gar Wesentliches, was ihm vor seiner Verletzung durch die feindlichen Geschosse nicht fehlte. Aber mag ihm als Menschen in seinem unglücklichen Zustande auch noch so Vieles und Gewichtiges fehlen, der Kern seines Wesens, seine geistige Persönlichkeit oder sein eigentliches Ich hat dadurch, laut dem unzweideutigen Ausspruche seines Selbstbewufstseins, doch nicht im mindesten irgendeinen Abbruch erlitten, denn in dieser Beziehung weifs er sich nach der Verstümmelung als ganz denselben, der er auch vor ihr gewesen und als welchen er sich vor ihr im Selbstbewufstsein erfafst und erkannt hat. Und selbst mehr als das. Es ist eine physiologisch festgestellte Thatsache, dafs der Leib eines jeden Menschen in dem periodischen Wechsel von 7—10 Jahren vollkommen sich regeneriert, so sehr, dafs nach dieser Zeit alle materiellen Atome, die vor ihr den Leib bildeten, aus demselben durch den fortwährenden Stoffwechsel vollständig verdrängt und durch andere Atome ersetzt sind. Der Leib des Menschen ist also thatsächlich in dieser Zeit ein wesenhaft oder substantial anderer geworden, wofern, wie im Verfolge unserer Erörterungen erhellen wird, die materiellen Atome, aus denen er besteht, das wahrhafte Wesen oder die Substanz desselben ausmachen. Aber ist dasselbe Schicksal auch dem eigentlichen Ich oder der geistigen Persönlichkeit in dem Menschen widerfahren? Keineswegs. Zwar bleibt erfahrungsgemäfs auch der Geist als solcher im Fortgange des menschlichen Lebens nicht ohne alle und jede Veränderung, vielmehr verändert auch er als solcher sich gar sehr. Eine derartige Veränderung und zwar eine der gröfsten und folgenreichsten für ihn erfährt der Geist schon in dem Augenblicke, in welchem das Licht des Selbstbewufstseins in ihm zum erstenmal zu vollem Durchbruche kommt. Und von diesem Augenblicke an hat die mit dem Geiste vor sich gehende Veränderung auch kein Ende mehr und sie soll keins haben, denn der Geist ist, nachdem seine Entwickelung einmal begonnen, zu einem

unaufhörlichen Fortschritte in derselben berufen wie befähigt. Aber mögen die Veränderungen, die der noch bewufstlose wie der selbstbewufste Geist in und an sich erfährt, auch noch so grofs sein, sie treffen, entsprechend dem Ausspruche des Selbstbewufstseins, doch immer nur die Sphäre seines Erscheinens, nicht die seiner als Substanz, als realen Seins oder Prinzips. In dieser letzteren Hinsicht ist und bleibt der Geist des Menschen stets ein und derselbe, immer mit sich selber schlechthin identisch, wenigstens wenn er der Aussage des Selbstbewufstseins, in welchem die Identität seines Ich oder seiner Persönlichkeit der Substanz nach fort und fort ihren lauten, nicht überhörbaren Ausdruck findet, Glauben und Vertrauen schenken darf. Auf diese Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und der Substanz des Geistes hat schon der vortreffliche Réné Descartes die Unveränderlichkeit und infolge dessen nicht zu Unrecht, wie wir darthun werden, auch die Unsterblichkeit des letzteren begründet; denn er schreibt in der „Synopsis“ vor seinen Meditationen wörtlich folgendes: „Der menschliche Geist besteht nicht aus Accidentien sondern ist eine reine Substanz. Denn wenn auch alle seine Accidentien sich ändern, wie wenn er andere Gegenstände erkennt, anderes will, andere Gefühle ausprägt u. s. w., so wird deshalb der Geist selbst kein anderer Und hieraus folgt, dafs der Geist von Natur unsterblich ist.“ [19] Allein hält die in der Beschaffenheit des Selbstbewufstseins sich kundgebende Thatsache von der substantialen Unveränderlichkeit des menschlichen Geistes auch einer wissenschaftlichen, in die Tiefe gehenden Untersuchung desselben Stand? Läfst das, was jedem besonnenen und ernstlich über sich selbst reflektierenden Menschen bezüglich der Unveränderlichkeit seines Geistes nach der angedeuteten Richtung hin unwillkürlich und unvermeidlich sich aufdrängt, auch wahrhaft wissenschaftlich sich beweisen? Kann es, mit anderen Worten, auf klar durchschaubare und unwiderlegliche Gründe zurückgeführt und so der Möglichkeit jeder Bezweifelbarkeit entrissen werden? Wir wollen sehen.

2. Das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens vermittelt dem Geiste, so wurde in dem Vorhergehenden dargethan, die Kenntnis seiner selbst nach einer zweifachen wesentlich oder qualitativ verschiedenen Seite, nämlich als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wesen und Eigenschaft, Prinzip und Zustand, Subjekt und Objekt u. s. w. Dabei ist ganz und gar unleugbar, dafs dem Geiste der Gedanke des Seins, der Substanz, des realen Prinzips u. s. w., sowie überhaupt die Unterscheidung aller Dinge nach den beiden eben berührten Seiten zunächst und zum erstenmal nur durch seine im Ichgedanken gewonnene Selbsterkenntnis aufgeht und durch diese allein ihm aufgehen kann. Denn der erste Bewufstseins- und das Selbstbewufstsein anstrebende Akt, den der Geist überhaupt vorzunehmen imstande ist, ist die Anschauung oder Wahrnehmung derjenigen Erscheinung resp. Bewegung, in welche er als ein ursprünglich noch indifferentes oder völlig bewegungsloses Realprinzip durch äufsere, fremde Einwirkungen versetzt worden. Und diesem ersten Bewufstseinsakte folgt nach kürzerer oder längerer Zeit ein zweiter nach, welcher selbst schon das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens im Geiste absetzt. Denn wie der Geist als solcher thatsächlich das reale oder substantiale Subjekt der ihm inhärent gewordenen und von ihm an ihm wahrgenommenen Bewegung ist, so findet er sich nach und nach mit zunehmender Bestimmtheit und Deutlichkeit auch als dieses Subjekt im Gedanken, indem er die wahrgenommene Bewegung oder Erscheinung auf sich als ihre substantiale Grundlage bezieht und dadurch zur Erfassung seiner selbst im Unterschiede von und im Gegensatze zu der ihm immanenten Erscheinung vordringt, um sich von nun an nach den beiden ihm selbst gleich wesentlichen Seiten, als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft u. s. w. bleibend im Gedanken zu besitzen. Und diese grofse Entdeckung, die jedem zur Entwickelung oder Differenzierung kommenden Menschengeiste in der Sphäre seines eigenen

Seins und Lebens gelingt und durch welche allein er sich zu einem vernünftigen Denksubjekte emporschwingt, giebt derselbe nach aufsen kund durch das Wörtchen: Ich. Wir sagen: Der Aufgang des Selbstbewufstseins im Geiste bedeutet zugleich sein Erwachen zu vernünftigem Denken. Denn nur dadurch, dafs der Geist in dem Selbstbewufstwerdungsprozesse sich selbst als in den unterschiedlichen Momenten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenz u. s. w. befangen gefunden, ist derselbe auch befähigt und genötigt, alles andere, was immer in den Kreis seines Bewufstseins eintritt, nach eben denselben Momenten zu beurteilen. Die in dem Ichgedanken gewonnene Selbsterkenntnis des Geistes ist das Prinzip wie der Mafsstab aller seiner anderen Erkenntnisse, in welche Regionen der bestehenden Wirklichkeit der Geist mit denselben sich auch hinauswagen mag, — eine Thatsache, die das Selbstbewufstsein des Geistes als die Geburtsstätte der Vernunft deutlich genug zu erkennen giebt. Denkt nun aber der Geist des Menschen im Selbstbewufstsein sich als reales Sein, als Substanz, als Realprinzip, als ein wie beschaffenes Realprinzip denkt er sich dann und als ein wie beschaffenes mufs er sich denken? Etwa als einen Teil, ein Fragment oder eine Individualität eines allgemeinen, universalen Prinzips oder umgekehrt nicht als eine solche, sondern als ein ganzheitliches reales oder substantiales Eins, als eine substantiale Monas, ein Sein an und für sich? Offenbar als letzteres, wie sich leicht und einleuchtend darthun läfst. Denn wäre der Geist eines jeden Menschen nicht ein solch ganzheitliches substantiales Eins, so würde ihm die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit sein. Wie so?

3. Der Ichgedanke ist das Wissen des Geistes um sich als Substanz, reales Sein oder Prinzip. Zugleich geht aus unseren vorherigen Darlegungen hervor, dafs der Geist den Seins- oder Substantialitätsgedanken überhaupt zuerst nur in und an sich selber gewinnt und allein gewinnen kann.

Es ist dies so sehr der Fall, dafs eine Substanz oder ein reales Prinzip, welches in seinem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse seiner selbst als eines solchen nicht bewufst wird, sich überhaupt zur Ausprägung des Seins- oder Substantialitätsgedankens zu erheben schlechterdings aufserstande ist. Soll ich irgendein anderes als den substantialen Grund gewisser Erscheinungen denken, so mufs ich zuvor meiner selbst als des substantialen Grundes der mir immanenten Erscheinungen im Gedanken habhaft geworden sein, denn die Unterscheidung von Erscheinung und Sein oder Substanz mufs das denkende Subjekt zuvor in und an sich selber vorgenommen haben, ehe es sie bei einem andern, das nicht es selber ist, vornehmen kann. Nun nehme man bei dieser Sachlage auf einen Augenblick einmal an, der Geist als Substanz wäre kein ganzheitliches Eins, keine substantiale Monas, kein Sein an und für sich. Man denke sich, der Geist als solcher wäre zur Existenz gelangt als Produkt der Entwickelung oder Differenzierung eines Seins oder Realprinzips und zwar in der Art, dafs dieses letztere als monadische reale Ein- und Ganzheit vor seiner Differenzierung durch diese in vielleicht zahl- und endlose substantiale Teile oder Fragmente auseinander gegangen wäre. Die ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit des betreffenden Prinzips hätte sich somit durch die Differenzierung desselben in eine blofs kollektive Ein- und Ganzheit auf der Grundlage substantialer Entzweiung, Geteiltheit oder Diremtion um- und übergesetzt. Zwar wäre das betreffende Prinzip auch jetzt noch das ursprünglich Eine, aber es wäre nicht mehr das numerisch Eine, das Eine als kontinuierliches Ganzes und Ungeteiltes, sondern es wäre nur noch das Eine in dem Vielen, das in jedem einzelnen (in jeder Individualität) wiederkehrende Eine, wenn auch das als ein anderer Teil denn in allen übrigen Einzelheiten wiederkehrende, es wäre mithin das allem und jedem Gebilde, zu welchem das erwähnte Prinzip sich differenziert und in der Differenzierung zersetzt hätte, Gemeine oder Gemeinsame, also in der That eine allgemeine, universale Substanz, ein

universales Realprinzip. Wir werden später erfahren, dafs es in der That innerhalb der Weltwirklichkeit ein solch universales Prinzip giebt, aber dieses ist nicht der Geist des Menschen oder das Ich, sondern es ist die von diesem, wie sich zeigen wird, qualitativ oder wesenhaft verschiedene Natur. Denn wäre der Geist des Menschen in Wahrheit von solcher Beschaffenheit, so wäre das Selbstbewufstsein als Wissen um sich ein Wissen um einen bestimmten Teil oder ein Fragment oder eine Individualität desjenigen universalen Seins, durch dessen Differenzierung mittels substantialer Teilung der Geist selbst in seiner Einzelheit zur Existenz gekommen wäre. Wie der Geist in dem besprochenen Falle die von ihm an ihm wahrgenommene Erscheinung resp. Bewegung auf sich als eine Individualität jenes universalen Seins bezöge und dadurch seiner selbst als eines Ich bewufst würde, so würde er sich als Ich auch als eine blofse Teilgröfse oder als ein Fragment derjenigen Substanz erfassen müssen, die ihn durch Teilung ihrer selbst aus ihrem Schofse entlassen und dadurch ihm zu einer eigenen individuellen Existenz verholfen hätte. Wäre eine solche Selbsterfassung im Ichgedanken aber auch möglich und denkbar? Ist es denkbar, dafs irgendein Fragment einer Substanz oder eines realen Prinzips seiner selbst als jenes Fragmentes bewufst wird, bevor es sich des noch ungeteilten Realprinzips im Gedanken bemächtigt hat, durch dessen Teilung es selbst als Fragment zur Existenz gekommen ist? Geht denn der Teilung eines Realprinzips nicht notwendigerweise das noch ungeteilte, ganzheitliche Prinzip vorher? Oder kann es ein Geteiltes geben ohne einen vorausgehenden Akt der Teilung? Und mufs somit jenem das ursprünglich noch ungeteilte Ganze nicht ebenfalls vorhergehen? Müfste nun aber der Geist des Menschen, wäre er anders in der That irgendein Fragment eines allgemeinen oder universalen Realprinzips, nicht schon vorher um das noch ungeteilte, ganzheitliche Prinzip auch wissen, ehe er um sich selbst als Fragment oder Bruchteil oder Individualität desselben wissen könnte? Wir sollten meinen: keinem ernst gesinnten

und besonnenen Denker, dem die Erkenntnis der Wahrheit Kopf- und Herzensangelegenheit ist, könnte die Beantwortung dieser Frage noch irgendwie schwer fallen. Den Geist des Menschen als eine Teilgröfse, einen Bruchteil, ein Fragment oder eine Individualität eines allgemeinen Seins annehmen heifst also, das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens in ihm für eine absolute Unmöglichkeit erklären. Da derselbe im Laufe seiner Entwickelung oder Differenzierung nun aber jenen Gedanken, den Kern und Stern seines ganzen Lebens, thatsächlich in sich durchsetzt, so ist diese Thatsache auch der unwiderleglichste und der denkbar stärkste Beweis dafür, dafs der Geist vor wie in und nach dem Beginne seiner Entwickelung kein Bruch oder Fragment einer allgemeinen, universalen Substanz ist noch sein kann, sondern dafs er durchaus auf den Ehrentitel, ein Sein an und für sich, ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip, ein kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes zu sein, Anspruch erhebt und, so lange die Sonne des Selbstbewufstseins in ihm leuchtet, auch ewig erheben mufs. Diejenige Eigenschaft des Geistes, welche nach unseren obigen Bemerkungen in dem Selbstbewufstsein eines jeden Menschen unwillkürlich sich kund giebt, nämlich seine Unveränderlichkeit oder permanente Identität mit sich in substantialer Beziehung, ist daher jetzt ein- für allemal auch wissenschaftlich durch eine sorgfältige Analyse des Selbstbewufstwerdungsprozesses des Geistes bewiesen. Der Geist eines jeden Menschen ist ein kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes. Er ist dieses wenigstens so lange, als das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in demselben noch leuchtet, weil die Möglichkeit dieses Gedankens an jene Eigenschaft des Geistes als an ihre Vorbedingung in absoluter Weise gebunden ist. Weil nun aber der Geist aus einem ursprünglich bewufstlosen Prinzipe zu einem seiner selbst bewufsten erst sehr allmählig geworden ist, so mufs er auch vor der Gewinnung des Selbstbewufstseins ein solch kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes schon gewesen sein. Daher heifst es den Geist des Menschen von

vornherein seiner eigensten Würde und seines eigensten Wesens berauben, wenn derselbe, wie von unzähligen Denkern geschehen ist und noch geschieht, als die Individualität, der Teil, die Besonderung, das Fragment oder Entwickelungsmoment eines allgemeinen oder universalen Seins angesehen und behandelt wird. Der Geist ist keine Teil- sondern eine ganzheitliche Substanz, ein Realprinzip an und für sich. Und in dieser seiner Beschaffenheit ist er kein Individuum, keine Individualität sondern eine (freie) Persönlichkeit. Das ist der Ehrentitel, der ihm in diametralem Gegensatze zu jeder Individualität (des Naturlebens) von Rechts wegen zukommt. Die Natursubstanz ist, wie sich zeigen wird, in der That ein allgemeines, universales Realprinzip, das sich in zahllose Individuen auseinandergelegt und besondert hat. Aber das Gerede von einem allgemeinen oder universalen Geiste von den Tagen des Plato an bis auf Schelling und Hegel und in die Gegenwart hinein, mag derselbe nun als Weltseele oder Weltgeist oder wie immer bezeichnet werden, ist ein leeres Geschwätz, welches nur für Unwissende den Schein der Wissenschaft ferner noch affektieren kann, in der That aber von aller wahrhaften Wissenschaft weil von aller gründlichen Selbsterkenntnis völlig verlassen ist. Einen allgemeinen, universalen Geist in dem hier erörterten Sinne giebt es nicht und kann es nicht geben, weil sonst der Aufgang desjenigen Gedankens in ihm, durch welchen der Geist eben als Geist vor sich und anderen sich offenbart, absolut unmöglich wäre. Und so steht denn unerschütterlich fest, dafs in jedem Menschen, wenigstens so lange er seiner selbst bewufst, ein Ich ist oder ein solches noch werden kann, eine Substanz oder ein Realprinzip steckt, das kein Teil irgendeines allgemeinen Realprinzips sondern ein ungeteiltes reales Eins, ein substantiales Ganzes an und für sich ist und sein mufs. Dieses Realprinzip und nur dieses ist der Geist oder die Seele eines jeden Menschen. Und diesen ihren Grundcharakter kann die Seele auch niemals und unter keinen Umständen verlieren. Sie kann das ebenso wenig als sie

ihre in § 10 besprochene Autonomie oder Selbständigkeit jemals einbüfsen und verlieren kann. Dafs aber beides in der That so sich verhält, mufs in dem zunächst Folgenden dargethan und bewiesen werden. [20]

§ 12.
Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Geistes.

Die scharfe Unterscheidung der zweifachen Seite des seiner selbst bewufsten Geistes, von der wir in dem Vorhergehenden erfahren haben, nämlich die seines Erscheinens und die des realen oder substantialen Seins desselben, ist für dessen richtige und gründliche Erkenntnis überall von der allergröfsten Bedeutung. Es gilt dies auch für die hier zu besprechenden Eigenschaften des Geistes, vor allem für die erstere derselben, seine Unvergänglichkeit.

1. Jede nur halbwegs gründliche Selbstbeobachtung lehrt unzweifelhaft, dafs es in der Sphäre des Geistes gar vielerlei giebt, was einem fortgesetzten Wechsel und einer steten Veränderung unterworfen, mithin teilweise oder ganz vergänglich ist. Denn der Geist ist ein Wesen oder eine Substanz, welche ursprünglich noch vor und aufser aller Entwickelung steht. Aber derselbe kann es wegen seiner Koexistenz mit anderen Wesen nicht vermeiden, dafs diese in mannigfaltigster Art auf ihn einwirken und eben dadurch zu der ihm möglichen Entwickelung oder Differenzierung ihn herausfordern und anregen. So leiten sich anfänglich ohne seinen Willen durch fremde Einwirkungen auf ihn und eigene Rückwirkung gegen dieselben und später mit seinem Willen durch eben dieselben beiden Faktoren zahllose Prozesse in ihm ein, welche eine Unsumme von Erscheinungen, Zuständen, Accidentien u. s. w. als eben so viele Momente seines Lebens in und aus ihm hervorrufen. Dieses Leben des Geistes als die Totalität der im Fortgange seiner Differenzierung in immer gröfserem Reichtum in ihm hervortretenden Erscheinungen ist nun auch diejenige Seite an dem Geiste, in welcher der Wechsel und die Veränderung so recht eigentlich zuhause ist und in

welcher es ein schlechthin Unveränderliches und Bleibendes weder giebt noch auch nur geben kann. Denn alles Leben des Geistes hat sowohl die Wurzel als die Ursache seiner Existenz nicht in und an sich selber sondern in und an einem andern. Ihre Wurzel treiben alle Lebensmomente als bloſse Erscheinungen in und an dem Geiste immer und notwendigerweise in diesen selber als Substanz und reales Prinzip; ihre Ursache aber haben dieselben nur zum Teil in und an dem Geiste als solchem, insofern nämlich, als der Geist nicht bloſs Realprinzip ist sondern durch den Prozeſs seiner Differenzierung auch zu einem Kausalprinzipe wird und in dieser seiner Eigenschaft eine unerschöpfliche Fülle der ihm immanent werdenden Lebensmomente aus eigener Kraft und Macht in sich hervorruft. Andere Erscheinungen oder Lebensmomente des Geistes aber, nämlich alle diejenigen, welche ihm nicht durch Bethätigung seiner eigenen Aktivität oder Reaktivität sondern durch die seiner Passivität oder Rezeptivität zugeführt werden, sind verursacht durch Wesen auſser ihm mittels der Einwirkungen, welche sie auf den Geist als solchen geübt haben. Hat es aber, woran ein Zweifel nicht möglich ist, mit der Erscheinungs- oder Lebenssphäre des Geistes diese Bewandtnis, so ist auch ebenso natürlich als begreiflich, daſs die einzelnen Momente dieser Sphäre nur so lange im Geiste unverändert erhalten und bestehen bleiben, als die Ursache, welche dieselben hervorruft, bezüglich ihrer dieselbe unveränderte Wirksamkeit entfaltet. Der geringste Wechsel in dieser, sei es in der eigenen Thätigkeit des Geistes sei es in den auf denselben stattfindenden fremden Einwirkungen, hat unvermeidlich auch einen entsprechenden Wechsel in der Erscheinungs- oder Lebenssphäre des Geistes im Gefolge. Und da nun die das Leben des Geistes bedingenden Ursachen oder Kausalprinzipien ihre Wirksamkeit in demselben und auf denselben beständig ändern, so ist ersichtlich, daſs auch das Leben des Geistes derselben beständigen Veränderung unterliegen wird. Hier ist in der That, mit Kant zu reden, alles „wandelbar"; „es kann kein stehendes und bleibendes

Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben.“ [21] Aber bietet auch, wie Kant ebenfalls meint, die andere Seite des Geistes oder er als Substanz, als Real- und Kausalprinzip dem Blicke des in die Tiefe dringenden Forschers kein solch „stehendes und bleibendes Selbst“ dar? Keiner, der sich in die Irrgänge und Wirrnisse der Kantischen Erkenntnistheorie nicht schon verloren hat, wird auch hierin dem kritischen Philosophen noch beistimmen können und wollen.

Die fundamentale Verschiedenheit, welche zwischen dem Geiste als Substanz und jedem Erscheinungs- oder Lebensmomente in ihm obwaltet, haben wir früher darin erkannt, dafs, während diese ihre Existenz nur in und an der Substanz des Geistes als solcher haben und haben können, die letztere dagegen eine autonome, selbständige Existenz, ein Sein in und an ihr selber für sich in Anspruch nimmt. Zwar werden wir später darthun, dafs der Geist auch als Substanz die Ursache seiner Existenz nicht in und an sich selber hat. Er ist kein Sein schlechthin, kein absolutes Realprinzip, sondern, was hoffentlich bis zur Evidenz wird bewiesen werden, gerade umgekehrt ein nicht-absolutes und mithin ein von dem Sein schlechthin oder dem absoluten Realprinzipe gesetztes Realprinzip. Aber der Geist als Substanz ist nicht so gesetzt, wie er selbst, nachdem er sich durch den in ihn eingetretenen Differenzierungsprozess zu aktuellem Leben aufgeschlossen hat, einen Teil der vorher besprochenen Erscheinungen in und an sich selber hervorbringt. Denn der Geist als solcher ist kein Erscheinungsmoment in dem Leben des ihn setzenden absoluten Seins oder Realprinzips, sowie die ihm immanenten Erscheinungen Momente seines eigenen Lebens sind. Diesem radikalen, alle wahrhafte Erkenntnis verderbenden und unmöglich machenden Irrtume soll die vorliegende Schrift, wenn anders unsere Absicht mit derselben in Erfüllung geht, eben den Todesstofs versetzen, wenigstens insoweit, dafs er vor keinem Kundigen in Zukunft ferner noch als Resultat der Wissenschaft, wir sagen:

der Wissenschaft sich ausgeben und geltend machen kann. Denn in dieser hat er sich lange genug als halber oder ganzer Pantheismus unter den mannigfaltigsten Formen breit gemacht; ja er durchzieht in der That die ganze Geschichte derselben, aber es müfste alles täuschen oder es ist endlich einmal auch für ihn die Stunde gekommen, in welcher er aus den ehrwürdigen Hallen der Wissenschaft für immer wird ausgestofsen und an seine Vernichtung die rechte und wahre Verhältnisbestimmung zwischen dem absoluten und nicht-absoluten Sein und in erster Linie zwischen jenem und dem Geiste des Menschen sich anschliefsen wird. Nehmen wir die letztere hier einmal voraus, so ist das Sein schlechthin oder das absolute Realprinzip die schöpferische Ursache oder der Schöpfer des menschlichen Geistes. Aber als Schöpfer setzt das absolute Realprinzip diesen nicht als eine Erscheinung sondern ebenfalls als ein Realprinzip, als eine Substanz, sowie der Schöpfer selber Substanz ist, wenn zwar als eine nicht-absolute oder relative Substanz. Und als Substanz ist der Geist nicht einer von ihm verschiedenen Substanz etwa der schöpferischen oder irgendeiner andern immanent, in und an der er seine Existenz hätte — denn ein solches Immanenzverhältnis darf nur von den Erscheinungen in Rücksicht auf die ihnen unterliegende Substanz behauptet werden —, sondern einmal als Substanz geworden steht und ruht der Geist als solche lediglich in und auf sich selbst. Obgleich keine absolute Substanz oder kein absolutes Realprinzip ist er doch eben Substanz oder Realprinzip, und als dieses trägt er auch den grundwesentlichen Charakter all und jeder Substanz d. i. er hat seine Existenz nicht dadurch, dafs er von einer anderen Substanz in der Existenz fort und fort erhalten wird, sondern wer ihn, den einmal gewordenen, in der Existenz erhält, ist kein anderer als nur er selbst. Mit anderen Worten: dem Geiste als nicht-absoluter oder relativer Substanz kommt so gut wie der absoluten Substanz selber eine Existenz in und an ihm selbst zu, und eben deshalb steht er als Substanz auch so fest und so unwankend wie der

Absolute selber. Als Substanz oder reales Prinzip ist der Geist wie überhaupt jedes Realprincip, von welcher Beschaffenheit es sonst immer sein mag, aus und durch sich selbst schlechthin unvergänglich. Selbst der Absolute, der ihn mittels Kreation gesetzt, könnte ihn, auch wenn er es wollte, was er freilich ohne Widerspruch mit sich selbst und daher ohne Vernichtung seiner eigenen Wesenheit gar nicht wollen kann, doch nicht wieder zu nichte machen, denn von jeder Substanz als solcher gilt der kategorische Ausspruch der Alten: „Nichts d. i. keine Substanz kann auf irgendeine Weise wieder zu nichts werden.“ [22] An und für sich Unmögliches kann auch das absolute Sein nicht möglich machen. Daher ist denn auch die Erhaltung der Welt als der Totalität der kreatürlichen Substanzen keineswegs, wie die Scholastiker, Descartes, Leibniz und viele andere Denker der Vergangenheit und Gegenwart noch wähnen, mit einer fortgesetzten Neuschöpfung derselben identisch, so daſs die Weltsubstanzen sofort in das Nichts wieder zurücksinken würden, wofern der Absolute seine dieselben im Sein erhaltende Thätigkeit von ihnen zurückzöge. Vielmehr im Sein oder in der Existenz erhalten die Weltsubstanzen sich selbst, aber die Endbestimmung, die der Absolute in der Schöpfung ihnen gegeben, erreichen sie nicht durch und aus sich selbst. Hierzu bedürfen sie, zumal die freien Kreaturen, der fortwährenden Hilfe und Mitwirkung des absoluten Seins und eben diese Wirksamkeit des letzteren, durch welche es die von ihm geschaffene Welt auch ihrer Endbestimmung entgegenführt, wird mit Fug und Recht als die Erhaltung der Welt vonseiten des Absoluten bezeichnet [23]. Und so ist denn der Geist eines jeden Menschen als Substanz oder reales Prinzip schlechthin unvergänglich; es giebt keine Macht im Himmel und auf Erden, die ihn als solchen vernichten könnte. Aber ist er einmal seiner selbst bewuſst oder ein Ich geworden auch als dieses oder als Persönlichkeit unvergänglich? Ist er auch unsterblich? Darüber sollen uns die zunächst folgenden Ausführungen belehren.

2. Eine der hauptsächlichsten uud unerläfslichsten Bedingungen für das Seinerselbstbewufstwerden des Geistes in der Form des Ichgedankens haben wir in dem Vorhergehenden darin erkannt, dafs der Geist in dem Prozesse seiner Entwickelung oder Differenzierung das substantiale ungeteilte Eins, die reale Monas, das kontinuierliche substantiale Ganze bleibt, welches er vor dem Beginne jenes Prozesses seit dem Anfange seiner Existenz schon gewesen. Eine gebrochene, dirimierte Substanz, und wäre sie selbst eine göttliche oder absolute, wenn anders das absolute Realprinzip oder die Gottheit jemals in die Diremtion ihrer selbst eintreten könnte, was freilich, wie wir im Verfolge unserer Erörterungen beweisen werden, eine Unmöglichkeit ist — eine dirimierte Substanz, sage ich, hat weder als allgemeines Sein in ihrer kollektiven Ein- und Ganzheit noch in irgendeinem ihrer Teile oder Individuen mehr die Fähigkeit, zur Unterscheidung ihrer Scheidungsmomente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. durch die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens sich emporzuschwingen. Vielmehr ist dieser Gedanke einzig und allein die Prärogative desjenigen Realprinzips, dessen Entwickelungsprozefs zwar in der Heraussetzung differenter Momente sich vollzieht, doch so, dafs dadurch das Prinzip selber nicht in differente Teile auseinanderfährt und seine ursprüngliche prinzipielle oder substantiale Ein- und Ganzheit an diese preisgiebt. Ein derartiges Realprinzip mufs, wie wir schon wissen, der Kopf eines jeden Menschen in sich bergen, weil wir einen jeden derselben entweder thatsächlich zum Ichgedanken gelangen sehen oder doch wenigstens die Voraussetzung zu machen genötigt sind, dafs derselbe bei normaler Beschaffenheit und bei dem Eintritte der hierzu erforderlichen Bedingungen zur Ausprägung des Ichgedankens gelangen könnte und würde. Und eben dasjenige Realprinzip in dem Menschen, welchem diese Fähigkeit innewohnt, nennen wir den Geist oder die Seele des Menschen.

Jeder, welcher zum Ichgedanken einmal erwacht ist,

macht in dem ferneren Verlaufe seines Lebens zum öfteren, ja unzähligemal die Bemerkung, dafs dieser Gedanke zeitweise sich immer wieder gleichsam zurückzieht und auf Stunden gänzlich aus ihm verschwindet. Einen unwidersprechlichen Beweis hierfür liefert jede Nacht, in der wir uns einem ruhigen, tiefen, das Selbsbewufstsein völlig auslöschenden Schlafe übergeben. Auch in dieser Thatsache erblicken wir, sicherlich nicht zu Unrecht, ein unantastbares Zeugnis dafür, dafs der Geist des Menschen als Substanz oder Realprinzip nicht den Charakter der Absolutheit an sich trägt, dafs also zwischen ihm und dem absoluten Realprinzipe nicht Wesens-Identität sondern Wesens-Diversität besteht und ewig bestehen mufs. Denn wäre jener in der That absolutes Sein, also eine von dem Absoluten aus dessen eigenem Wesen entlassene substantiale Monas, wie wäre es dann denkbar und möglich, dafs der Ichgedanke, dieses Zentrum alles Lebens des Geistes, nachdem derselbe einmal in ihm aufgegangen, jemals wenngleich nur zeitweise in ihm wieder erlöschen könnte? Ja, wie hätte der Geist in diesem Falle jemals ohne jenen Gedanken sein können? Ist aber der Geist des Menschen wahrhaft kreatürliches, mithin nicht-absolutes Sein und Leben und fällt der Ichgedanke als ein bestimmtes Lebensmoment desselben in die Sphäre seiner ewig wechselnden und veränderlichen Erscheinungswelt, so ist das zeitweise Wiedererlöschen jenes Gedankens im Geiste aus den oben auseinandergesetzten Gründen vollkommen erklärlich, ja unvermeidlich. Aber mag auch in jedem Schlafe die Sonne des Ichgedankens für den Menschen untergehen, bei seinem Erwachen sieht er dieselbe am Horizonte seines Geistes sich auch wieder erheben. Und ist dieselbe von neuem in ihm aufgegangen, so weifs der Geist der Substanz nach sich auch wieder als dasselbe Ich, das er vorher gewesen — ein unumstöfsliches Zeugnis dafür, dafs während des Schlafes der Geist als solcher den Menschen nicht verlassen hat, sondern dafs aus jenem nur das aktuelle Leben oder Bewufstsein zeitweise entschwunden ist. Die Möglichkeit, in das Bewuftsein seiner selbst wieder

zurückzukehren, ist dem Geiste also auch während des Schlafes geblieben und worin anders könnte diese Thatsache begründet erscheinen als darin, dafs der Geist in wie aufser dem Schlafe seine substantiale Ein- und Ganzheit nicht verliert sondern er in und mit derselben beständig sich behauptet? Wird der nach wie vor im Besitze dieser seiner Grundbeschaffenheit befindliche aber zeitweise zur Unthätigkeit und damit auch zur Bewufstlosigkeit zurückgekehrte Geist von aufsen wieder angeregt in einer Weise, dafs er die hierdurch an ihm bewirkte Veränderung wahrzunehmen vermag, so ist er zugleich auch imstande, die wahrgenommene auf sich als ihren Realgrund zu beziehen, sie von sich als diesem zu unterscheiden und dadurch das Licht des Selbstbewufstseins oder Ichgedankens von neuem in sich zu erzeugen. Und mit dem Wiederauftauchen dieses Gedankens in ihm wird dem Geiste auch die Erinnerung an den Inhalt seines dem Schlafe vorhergegangen Bewufstseins wiederkehren.

Bei der dermaligen Beschaffenheit des Menschen ist es selbstverständlich, dafs dem Geiste das einmal erlangte Selbstbewufstsein aufser durch den von Zeit zu Zeit eintretenden Schlaf auch noch durch manche andere Ursachen für eine kürzere oder längere Dauer wieder verloren gehen kann. Aller Verkehr, den der Geist mit anderen Wesen unterhält, wird ihm durch Vermittelung der peripherischen Sinnesorgane und des zentralen sensiblen Nervensystems zugeführt. Von der gesunden Beschaffenheit und normalen Funktionierung der letzteren wird es daher auch abhängen, ob dem Geiste die fremden Einwirkungen so zufliefsen, dafs er sie gleichsam als Bausteine für sein eigenes gesundes Leben verwerten und seinem Bewufstsein als normale, dasselbe nicht störende und trübende sondern fördernde und erweiternde Momente einfügen kann. Aber hiervon selbst abgesehen, wird in dem Nachfolgenden bewiesen werden, dafs der Geist des Menschen als ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip von dem Leibe mithin auch von dem zentralen Nervensystem und Gehirn desselben w e s e n t l i c h oder q u a l i t a t i v verschieden ist. Denn der Leib des

Menschen besteht aus nichts als einer Summe materieller Atome, deren keines ein ungeteiltes, ganzheitliches Realprinzip ist, sondern welche alle ohne Ausnahme minimale Bruchteile oder Fragmente der einen, ursprünglich zwar ebenfalls ungeteilt und ganzheitlich gewesenen aber infolge ihres Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses in endlose Geteiltheit übergegangenen Natursubstanz sind. Nichtsdestoweniger ist der Geist mit dem Gehirne, wie wir ebenfalls darthun werden, in unmittelbare Verbindung gesetzt. Denn Geist und Leib gehören durchaus zusammen. Trotz ihrer wesentlichen substantialen Verschiedenheit bilden sie ein Ganzes und sollen ein solches bilden — den einen Menschen. Daher ist aber auch die Funktionierung eines jeden der beiden Faktoren mehr oder weniger auf die Funktionierung des andern angewiesen und von der jedesmaligen Beschaffenheit derselben abhängig. Und wenn nun der Leib und namentlich das sensible Nervensystem und Gehirn wegen einer eingetretenen Alterierung oder Verletzung derselben dem Geiste diejenige Beihilfe versagen, deren er für die Unterhaltung seines Bewufstseins und Selbstbewufstseins durchaus bedürftig ist, so kann es auch hierdurch geschehen, dafs ihm jenes wie dieses getrübt wird oder beides selbst zeitweise wieder verloren geht. Der bekannte Satz: „Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper“ [24] bewährt sich erfahrungsgemäfs bis zu dem Grade, dafs selbst dem gewecktesten und erleuchtetsten Geiste alles und jedes Leben abhanden kommen kann, wenn die zur Erhaltung des letzteren durchaus wesentlichen Organe des Leibes schwer verletzt oder gar zerstört werden. Diese traurige Möglichkeit hat aber selbstverständlich nicht die Bedeutung, als ob da, wo sie zur Wirklichkeit wird, der Grund dafür in dem Geiste als solchem liege. Daher sehen wir denn auch einen derartigen Geist zu seinem früheren Bewufstsein und Selbstbewufstsein wieder zurückkehren wofern es gelingt, aus dem mit ihm verbundenen Leibe oder Sinnen-Organismus die Ursachen zu entfernen, welche jene zeitweise gehemmt oder gar unmöglich gemacht

haben. Und auch diese Thatsache beweist sonnenklar, daſs in dem betreffenden Menschen ungeachtet der Verletzung seines Leibes der Geist nach wie vor das ungeteilte ganzheitliche Realprinzip geblieben ist, welches er vor derselben gewesen.

3. Die vorstehenden Erörterungen führen zu einem weittragenden und, wenn wir nicht sehr irren, die Unsterblichkeit des Geistes d. i. die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit einer unvergänglichen persönlichen Fortexistenz desselben selbst nach dem Tode des Menschen unmittelbar beweisenden und, setzen wir hinzu, unwiderleglich beweisenden Schlusse. Wie so?

Der Geist des Menschen wurde von uns erkannt als ein primitiv ein- und ganzheitliches aber noch völlig unentwickeltes, indifferentes oder unbestimmtes reales Prinzip. Geht derselbe nun, durch fremde von auſsen her auf ihn stattfindende Einwirkungen dazu angeregt, in die Entwickelung oder Differenzierung ein, so ändert er sich durch diesen in ihm sich vollziehenden Prozeſs in verschiedener Hinsicht zwar sehr, aber was sich in und an dem Geiste nicht ändert, ist seine ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit. Denn würde der Geist infolge seines Differenzierungsprozesses auch als ganzheitliches Realprinzip sich ändern, und wie wäre das anders möglich, als daſs er durch jenen in substantiale Geteiltheit auseinander ginge, so wäre von demselben Augenblicke an, wo dies geschähe, für einen jeden der Teile, in die er sich zersetzt oder dirimiert hätte, die Gewinnung des Selbstbewuſstseins in der Form des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit. Die Ausprägung desselben wäre also überhaupt für den Geist nicht mehr möglich, da dieser eben nur noch in der Totalität der Teile, in die er sich auseinandergelegt hätte, bestehen würde. Nun setzt aber gerade der Differenzierungsprozeſs des Geistes als erstes und hauptsächlichstes Resultat das Selbstbewuſstsein als Ichgedanken in ihm ab. Und jedesmal, wenn der Geist nach einmal erreichtem Ichgedanken denselben zeitweise wieder verliert, ist doch nicht auch die Möglichkeit

für ihn verloren gegangen, denselben von neuem in sich hervorzurufen, vielmehr lebt jener Gedanke erfahrungsgemäfs immer wieder im Geiste auf, sobald die sei es im Geiste selbst sei es aufser ihm in der mit ihm verbundenen Leiblichkeit gelegenen Ursachen beseitigt werden, welche der Ausprägung desselben seitens des Geistes für eine gewisse Zeit hinderlich im Wege standen. Aus diesen ganz und gar unwidersprechlichen Thatsachen folgt nun unzweifelhaft, dafs der Geist weder in seinem Differenzierungsprozesse bis zur erstmaligen Ausprägung des Ichgedankens noch in allen späteren Stadien desselben seine ursprüngliche reale oder substantiale Ein- und Ganzheit jemals verliert und einbüfst. Die Eigenschaft, ein ungeteiltes, unteilbares und ganzheitliches Realprinzinzip, eine substantiale Monas, ein Sein an und für sich zu sein und niemals in substantiale Geteiltheit sich zu dirimieren, erscheint als eine wesentliche Eigenschaft des Geistes, deren er unter keinen Umständen verlustig werden kann. Zwar kann und soll der Geist eines jeden Menschen aus seinem ursprünglichen Zustande der Entwickelungslosigkeit oder Unbestimmtheit in den der Entwickelung oder Bestimmtheit übergehen und damit eine unübersehbare Menge von Veränderungen durchlaufen; aber so zahlreich und bedeutend die in und an ihm sich vollziehenden Veränderungen auch immer sein mögen, sie gehören stets der Sphäre seines Lebens oder dem Kreise seiner Zustände und Erscheinungen an, niemals aber auch dem seines realen oder substantialen Seins, wenigstens insofern nicht, dafs irgendeine jener Veränderungen des Geistes numerische substantiale oder reale Ein- und Ganzheit zu vernichten imstande wäre. Wie demnach unseren früheren Nachweisungen zufolge der Geist nicht weniger als jede andere Substanz eben als diese schlechthin unvergänglich ist, so mufs ihm jetzt dieselbe Unvergänglichkeit auch als einer ganzheitlichen Substanz, als einem Realprinzip an und für sich zuerkannt werden. Denn verliert der Geist erfahrungsgemäfs diese seine Grundeigenschaft nicht, so lange er mit dem ihm geeinten Sinnenorganismus in der Gestalt des Men-

schen auf Erden wandelt, wie könnte und sollte er sie dann im Tode des Menschen einbüfsen, da ja die erwähnte Thatsache sonnenklar beweist, dafs die in Rede stehende Beschaffenheit eine dem Geiste als Substanz oder realem Prinzipe wesentliche oder notwendige und eben deshalb von ihm schlechthin unabtrennliche Eigenschaft bezeichnet! In und nach der Trennung des Geistes von dem ihm verbundenen Leibe im Tode des Menschen bleibt derselbe also dasselbe ein- und ganzheitliche reale Prinzip, welches er von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an gewesen. Als einem solchen mufs ihm nun aber auch in seinem jenseitigen Zustande und Aufenthaltsorte nach wie vor die Macht zugeschrieben werden, die ihm immanenten Erscheinungen unmittelbar wahrzunehmen, die wahrgenommenen auf sich als ihren Real- oder, sofern dieselben von ihm selber in ihm verursacht sind, auf sich als ihren Real- und Kausalgrund zu beziehen und dadurch das Licht des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens in sich zu unterhalten. Denn der Geist hat die Objekte seiner unmittelbaren Wahrnehmung eben in den ihm immanenten Erscheinungen in und an sich selber. Und um aus seinen Wahrnehmungen stets in das Wissen seiner selbst sich emporheben zu können, dazu bedarf es keiner andern Bedingung als der, dafs der Geist in der Ungeteiltheit und Ganzheit seines Wesens oder seiner als Substanz fort und fort sich behauptet. Es ist aber gewifs, dafs diese ihm nie verloren geht. Ebenso gewifs ist es daher auch, dafs er nicht blofs als Substanz sondern nicht weniger als selbstbewufste Substanz, als Ich oder Persönlichkeit den Tod des hienieden mit ihm geeinten Sinnen-Organismus überdauert und dafs er als diese wie als jene schlechthin unvergänglich ist. So weit trägt die gründliche, allseitige und erschöpfende Erkenntnis des menschlichen Geistes. Ihr ist und bleibt die Unsterblichkeit desselben kein Geheimnis mehr, sondern selbst der Möglichkeit einer Bezweifelbarkeit entrissen ist sie vor allem andern gerade der lichte Punkt im Leben des Geistes, durch welchen seinem Thun und Lassen hie-

nieden ein unvergleichlicher Wert und eine ewige Bedeutung verliehen wird.

§ 13.

Kräfte oder Vermögen.

In dem Vorhergehenden wurde zu wiederholten Malen mit Nachdruck hervorgehoben, dafs erfahrungsgemäfs der Geist eines jeden Menschen primitiv in dem Zustande einer noch völligen Entwickelungslosigkeit, Indifferenz oder Unbestimmtheit sich befinde. Es wurde ferner darauf hingewiesen, dafs thatsächlich auch kein Menschengeist die Kraft und Macht besitze, rein aus und durch sich selbst aus jenem seinem ursprünglichen Zustande in die Entwickelung, Differenz oder Bestimmtheit sich überzusetzen. Was könnte auch natürlicher sein als dieses? Indifferenz oder Unbestimmtheit eines Realprinzips ist identisch mit absoluter Regungs- oder Bewegungslosigkeit, oder anders ausgedrückt, mit absoluter Unthätigkeit oder Ruhe desselben. Ein Prinzip aber, welches in solcher sich befindet, kann diesen seinen Zustand aus und durch sich allein schlechterdings nicht aufheben. Es bedarf dazu durchaus fremder Einwirkung, ohne welche es in seiner ursprünglichen Unthätigkeit zu verharren auf ewig verurteilt wäre, denn ohne jene würde es überall an der erforderlichen Ursache fehlen, durch die allein eine Änderung seines primitiven Zustandes und ein Heraustritt aus demselben in Bewegung und Thätigkeit denkbar wird. Und nichts als die deutliche Auffassung dieses Sachverhaltes ist es, welche uns nach einer neuen, bis jetzt kaum berührten Seite hin einen weiteren, tiefen Blick in die Beschaffenheit des Geistes ermöglicht.

1. Die ersten auf den noch indifferenten Geist stattfindenden fremden Einwirkungen rufen ihn zu einer Art der Bethätigung auf, die wir in dem Vorhergehenden schon mit Fug und Recht als Rezeptivität oder Passivität bezeichnet haben. Die Fähigkeit, fremde Einwirkungen zu

rezipieren, behält der Geist selbstverständlich fortwährend. Denn wie der Geist nicht die einzige Substanz und das einzige Realprinzip ist, das existiert, sondern wie mit und neben ihm noch andere Realprinzipien vorhanden sind, andere Geister, die Natur u. s. w., so ist er auch nicht blofs für den Beginn seines Lebens sondern nicht weniger für die spätere Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung desselben auf den Verkehr und die Wechselwirkung mit jenen anderen Realprinzipien beständig hin- und angewiesen. Ist aber hierzu die Fähigkeit, die von diesen an ihn erfolgenden Einwirkungen in sich aufzunehmen, also Rezeptivität oder Passivität dem Geiste nicht durchaus erforderlich? Diese Frage beantwortet sich für jeden von selbst, so dafs wir nicht nötig haben, auch nur mit einem Worte bei derselben länger zu verweilen.

Früher haben wir die Rezeptivität oder Passivität des Geistes auch schon als eine „Kraft" desselben charakterisiert; denn unter Kraft verstehen wir, durchaus in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauche, jede Art der Bethätigung irgendeiner Substanz oder eines realen Prinzips. Aber die Rezeptivität ist, so haben wir ebenfalls schon gesehen, nicht die einzige dem Geiste zugebote stehende Kraft, vielmehr erhebt sich derselbe, nachdem der Differenzierungsprozefs einmal in ihm eingeleitet ist, sehr bald zur Ausübung einer zweiten, die wir im Gegensatze zur Rezeptivität als Aktivität oder richtiger als Reaktivität bezeichnet haben. Rezeptivität und Reaktivität sind in der That zwei grundverschiedene Bethätigungsweisen des Geistes, von denen die eine aus der andern abzuleiten schlechterdings unmöglich ist. Sie sind mithin wirklich zwei Kräfte nicht eine, und sie sind dem Geiste zum Auf- und Ausbau seines Lebens gleich wesentlich. Wir sagen: sie sind zwei Kräfte nicht eine. Das erhellt ohne weiteres aus der Thatsache, dafs die Bethätigung der Rezeptivität des Geistes jedesmal von Ursachen bewirkt wird, die als solche nicht der Geist selber sind. Dagegen ist die Ursache, welche die Aktivität oder Reaktivität des Geistes in Bewegung setzt, jedesmal

notwendigerweise der Geist selbst. Freilich ist auch die Aktivität des Geistes keine reine, keine absolute, keine, für deren Bethätigung der Geist lediglich auf sich selber und auf nichts aufser ihm angewiesen wäre, sondern sie ist eben nur *Reaktivität* d. i. eine Aktivität, zu deren Bethätigung er sich nur nach stattgefundener Rezeption fremder Einwirkungen erheben kann. Nimmt ja doch der Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs des Geistes überhaupt durchaus von fremden Einwirkungen auf ihn, also seinerseits von der Bethätigung der Rezeptivität seinen Anfang. Und ist der Geist ja unzweifelhaft auch in dem späteren Verlaufe seines Lebens fortwährender fremder Einwirkungen bedürftig, wofern er für seine Aktivität immer neue Kreise der Bethätigung gewinnen und dieser eine sich stetig erweiternde Wirksamkeit verschaffen will. Aber mag die Bethätigung der dem Geiste immanenten aktiven Kraft auch noch so sehr von der vorherigen Bethätigung seiner Rezeptivität bedingt und jene daher im Grunde in der That nur Reaktivität sein, in dem Momente, in welchem die Reaktivität des Geistes von dem Geiste in Wirksamkeit gesetzt wird, ist ihre Ausübung jedesmal doch des Geistes einziges und alleiniges Thun, kein anderer kann und mag ihm hierbei behilflich sein. Und gerade hieraus geht augenscheinlich hervor, dafs Rezeptivität oder Passivität und Reaktivität oder Spontaneität — denn so können wir sie, weil sie, wie wir weiter unten darthun werden, den Charakter der *Freiheit* an sich trägt, auch nennen — in Wahrheit zwei Kräfte sind, welche in ihrer Angewiesenheit auf einander zwar die Autonomie und Selbständigkeit des menschlichen Geistes aber auch nur die *relative* und keineswegs die *absolute* Autonomie und Selbständigkeit desselben unwiderleglich beweisen.

Wie mit dem Geiste des Menschen verhält es sich unseren später folgenden Nachweisungen gemäfs auch mit dem metaphysischen oder ontologischen Gegensatze desselben, der Natur, ja mit jedem endlichen oder kreatürlichen Realprinzipe. Jedes endliche Realprinzip ist primitiv (als Setzung

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Gottes mittels Kreation) im Zustande der Indifferenz oder Unbestimmtheit; es ist ein zwar lebensfähiges aber thatsächlich noch lebloses, so sehr, dafs es aus und durch sich allein in aktuelles Leben sich überzusetzen auch schlechthin aufserstande ist. Diese fundamentale Wahrheit ans Licht gezogen und zum Aufbau der ebenso wahren als wissenschaftlich allein haltbaren Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums verwertet zu haben, ist eines der gröfsten Verdienste Anton Günthers, welches, hätte er ihm auch kein anderes hinzufügt, seinen Leistungen im Gebiete der Wissenschaft die Unsterblichkeit sichern würde. Und jedes kreatürliche Realprinzip bildet, wie der Geist des Menschen, bei dem Übergange aus seiner Leblosigkeit zu aktuellem Leben zwei Kräfte in sich heraus, Rezeptivität und Reaktivität, durch deren erstere es beweist und allein beweisen kann, dafs es kein unendliches, kein absolutes Realprinzip und nichts von diesem ist, und durch deren zweite es an den Tag legt, dafs es doch eine wahrhafte Substanz, ein wahrhaftes Realprinzip ist und nicht die blofse Erscheinung oder das Accidenz eines solchen, und dafs ihm infolge jenes seines substantialen Charakters auch selbst dem absoluten Realprinzipe gegenüber eine wenigstens relative Autonomie und Selbständigkeit nicht abgesprochen werden kann und darf.

2. Es ist von hoher Wichtigkeit, die vorher besprochenen beiden Kräfte des menschlichen Geistes nach allen ihren wesentlichen Beziehungen und Eigenschaften genau kennen zu lernen. Indem wir daher in der Charakterisierung derselben fortfahren, bemerken wir zunächst, dafs sie als solche weder mit dem Geiste als solchem noch auch mit denjenigen Zuständen oder Erscheinungen identisch sind, welche in und an dem Geiste mittels derselben bewirkt und hervorgerufen werden. Beides läfst sich mit gröfster Leichtigkeit vollkommen deutlich machen. Die Kräfte sind nicht der Geist als solcher, als Substanz oder reales Prinzip, denn sie sind ja nur die zwei diametral entgegengesetzten Bethätigungsweisen desselben. Eine jede wie immer be-

schaffene Bethätigung hat aber offenbar ein sich Bethätigendes d. i. eine Substanz oder ein reales Prinzip zur Voraussetzung, dessen Bethätigung jene ist und welches durch sie sich selbst zur Offenbarung bringt. Und die Substanz, welche durch die beiden hier in Erwägung gezogenen Kräfte und ihre Bethätigung als eine wirklich existierende sich kundgiebt, ist eben der Geist als solcher. Hieraus wird zugleich ersichtlich, in welchem Verhältnisse die Kräfte zu dem Geiste als einem Realprinzipe stehen werden. Als seine Bethätigungsweisen sind sie diesem unleugbar immanent, sie hängen ihm gleichsam an, es kommt ihnen keine selbständige Existenz, kein Sein in und an ihnen selbst zu. Die Kräfte haben demzufolge nach der erwähnten Richtung hin durchaus ganz denselben Charakter, der allen Zuständen oder Erscheinungen des Geistes eigentümlich und wesentlich ist. Eben deshalb fallen sie auch selbst unter die Erscheinungen des Geistes, obgleich ihnen, im Vergleich zu allen übrigen dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen, doch auch wieder ein gewisser Vorzug nicht abgesprochen werden kann. Denn offenbar sind die Kräfte die primitivsten und sozusagen die Urerscheinungen, welche in und an dem Geiste zufolge seiner Differenzierung sich einstellen und durch deren Vermittelung alle übrigen Erscheinungen desselben erst zustande kommen. Die Bewegungen oder Affektionen, welche dem Geiste von aufsen durch fremde Einwirkungen auf ihn zugeführt werden, kommen in und an ihm nicht zustande und können nicht zustande kommen, ohne dafs seine Passivität oder Rezeptivität in Wirksamkeit tritt. Und alle diejenigen Erscheinungen, welche der Geist in letzter Instanz selbstthätig in sich erzeugt, wären ganz und gar unmöglich, wofern er als Substanz seine Reaktivität nicht in Wirksamkeit setzte und er sie mittels derselben in sich hervorbrächte. So stehen die beiden Kräfte gleichsam als die Urerscheinungen des Geistes zwischen ihm als Substanz oder Realprinzipe und allen seinen übrigen von ihm durch jene in und an ihm hervorgebrachten Erscheinungen sozusagen in der Mitte.

Sie sind, anders ausgedrückt, die dem Geiste möglichen Bethätigungsweisen, durch deren Wirksamkeit jede Veränderung in und an ihm d. i. der ganze Reichtum seines Lebens, teils von fremden Ursachen, die auf ihn einwirken, teils von ihm selbst bewirkt und hervorgerufen wird. Allein welcherlei Arten von Veränderungen, Zuständen oder Erscheinungen kommen durch die Wirksamkeit jener beiden Kräfte in und an dem Geiste zum Vorschein? Sind dieselben etwa einartig oder sind sie verschiedener Art, von denen die eine aus der anderen nicht abgeleitet werden kann? Wie beschaffen sind, mit anderen Worten, die Produkte der Wirksamkeit der Kräfte des Geistes in und an diesem selber? Die Beantwortung dieser Frage wird und mufs zugleich über die weitere Frage entscheiden, ob dem Geiste als Realprinzipe aufser den beiden oft genannten noch andere Kräfte zugebote stehen und, wenn nicht, ob und eventuell in welchem Sinne bei ihm dennoch von mehr als zwei Kräften oder Vermögen die Rede sein kann.

3. Der zwischen Rezeptivität und Reaktivität als Bethätigungsweisen des Geistes obwaltende Gegensatz ist, wie auf den ersten Blick einleuchtet, kein konträrer sondern ein kontradiktorischer, so dafs jedes Dritte oder Mittlere zwischen ihnen von vornherein ausgeschlossen erscheint. Alle Veränderungen in und an dem Geiste sind Wirkungen entweder von fremden Ursachen, die als solche nicht der Geist selber sind, oder sie haben ihre sie erzeugende Ursache in und an dem Geiste selbst. In dem ersteren Falle verhält sich der Geist bei dem Zustandekommen derselben in und an ihm notwendigerweise passiv oder rezeptiv, in dem zweiten Falle ist er aktiv oder genauer: reaktiv. Ein anderes Verhalten oder eine andere Bethätigungsweise des Geistes ist überhaupt nicht denkbar und nicht möglich. Rezeptivität und Reaktivität sind daher auch ohne allen Zweifel die e i n z i g e n Kräfte oder Vermögen des Geistes. Aber die Kräfte als solche sind verschieden von den Wirkungen oder Erscheinungen, welche mit ihrer Hilfe in und an dem Geiste hervortreten. Da fragt es sich nun, ob auch

jene Wirkungen oder Erscheinungen nur doppelartig sind, so zwar, dafs die eine Art derselben auf die Seite der Rezeptivität, die andere auf die der Reaktivität zu stehen kommt, oder aber ob der Geist als reales Prinzip imstande sei, mittels der einen oder andern seiner Kräfte mehrere Arten von Erscheinungen in und an sich hervorzurufen.

Eine Entscheidung nach der angedeuteten Richtung wird sich vor allem bezüglich der Rezeptivität des Geistes mit Leichtigkeit herbeiführen lassen. Es ist nicht gut abzusehen, wie die mannigfaltigen Einwirkungen, welche von aufsen her durch fremde Ursachen dem Geiste zugeführt werden, in und an demselben etwas anderes hervorbringen sollten, als dafs sie ihn jedesmal in eine rein mechanische Affektion oder Bewegung setzen, welche Bewegungen aber in Beziehung auf Stärke oder Intensität unendlich von einander abweichen und die feinsten Unterschiede gegen einander zeigen werden. Denn keine dem Geiste äufserliche Ursache kann in und an ihm eine Veränderung hervorrufen, deren Aufnahme vonseiten des Geistes auch nur die geringste Teilbarkeit oder Diremtion seiner als Substanz zur Voraussetzung hätte. Hierbei brauchen wir nicht länger zu verweilen, da es in dem Vorhergehenden ausführlich bewiesen ist [25]. Ist nun aber der Geist des Menschen als Substanz eine schlechthin unteilbare Ein- und Ganzheit, ein numerisches weder vermehrbares noch verminderbares substantiales Eins, wie anders soll und kann man sich dann die durch fremde Ursachen an dem Geiste bewirkten Veränderungen noch denken als so, dafs dieselben samt und sonders in lauter verschiedenen Bewegungszuständen bestehen, in welche der Geist durch Einwirkung jener fremden Ursachen auf ihn versetzt wird? Findet ein Gleiches bei dem sensiblen Nervensystem und Gehirne des Menschen (und der Tiere) ja ebenfalls statt. Denn nach der nicht mehr anfechtbaren Behauptung der neueren Physiologie sind die von aufsen in das Gehirn eindringenden fremden Einwirkungen, auf deren Veranlassung dasselbe seine Vorstellungen, Begierden und Empfindungen ausprägt, nichts als lauter so oder so modi-

fizierte mechanische Bewegungen derjenigen Gehirnatome oder Gehirnmolekeln, welche das in den drei eben angegebenen Formen sich manifestierende subjektive Leben des Gehirns in ihm erzeugen [26]. Nun ist aber der Geist wie die Gehirnatome durchaus Substanz, reales Prinzip, nur mit dem freilich gewaltigen weil wesentlichen Unterschiede, dafs jener ein ungeteiltes und unteilbares substantiales Ganze, ein Sein an und für sich ist, während jedes Hirn-, sowie überhaupt jedes materielle Atom von uns als ein kleinster Bruchteil, als minimales Fragment der in endlose Geteiltheit ihrer selbst auseinander gegangenen allgemeinen Natursubstanz wird bewiesen werden. Teilt demnach der Geist des Menschen mit dem ihm vereinten Gehirne den Charakter der Substanz, des Realprinzips, warum soll er mit diesem nicht auch die Fähigkeit teilen, auf Veranlassung von rein mechanischen Bewegungen, in die auch er durch fremde Einwirkungen auf ihn versetzt wird, ebenfalls das ihm eigentümliche subjektive Leben in sich zu erzeugen? Alles, was immer der Geist des Menschen von aufsen her in sich aufnimmt, beschränkt sich demnach auf lauter mechanische aber individuell nach dem Grade ihrer Stärke oder Intensität sehr verschiedene Bewegungen. Diejenigen Erzeugnisse, welche durch Bethätigung seiner Rezeptivität in und an dem Geiste zustande kommen, sind stets derselben Art; verschiedenartiges zu veranlassen ist dem Geiste mittels seiner Rezeptivität nicht möglich. Aber vermag er dasselbe auch nicht mit Hilfe seiner Reaktivität? Die sorgfältige Untersuchung dieser Frage wird eine ganz andere Antwort ergeben.

4. Der Geist beginnt — so wurde in dem Vorhergehenden dargethan — gegen die von aufsen empfangenen Einwirkungen, wofern dieselben nur die hierfür erforderliche Stärke haben, zu reagieren und zwar in erster Linie in der Art, dafs er die durch jene an ihm bewirkten Veränderungen unmittelbar wahrnimmt oder anschaut. Bei der blofsen Wahrnehmung der letzteren als der ihm inhärent gewordenen Bewegungszustände bleibt der Geist aber nicht stehen. Er steigt auch noch unter dieselben gleichsam hinab, indem er

sich selbst als den Realgrund oder als die substantiale Wurzel jener im Gedanken erfaſst und dadurch seiner selbst bewuſst wird. Hat der Geist aber einmal sich selbst im Gedanken gewonnen und zwar dadurch, daſs er in und an sich selbst die Unterscheidung seiner schiedlichen Momente, nämlich die Unterscheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Prinzip und Zustand, Subjekt und Objekt u. s. w. vorgenommen, so ist mit diesem Aufgange der Vernunft in ihm seiner Denk- und Erkenntnisfähigkeit auch keine Grenze mehr gesteckt. Alles und jedes, was mit ihm in irgendeiner Art von Beziehung oder in Wechselwirkung steht, kann derselbe von nun an nach allen Richtungen hin zum Gegenstande seiner denkenden und erkennenden Betrachtung machen. Wenigstens ist dem seiner selbst bewuſst gewordenen Geiste die Möglichkeit hierzu nicht abzusprechen, wenngleich dieselbe in ihrer ganzen Ausdehnung nicht bei jedem Geiste auch in die Wirklichkeit übergeht.

Aus dem vorher Bemerkten ersieht man, daſs die Reaktivität des Geistes vor allem als Vorstellungs-, Denk- oder Erkenntnisvermögen sich äuſsert. Die Gebilde, welche der Geist mittels ihrer in erster Linie in sich hervorbringt, sind die Wahrnehmung derjenigen Veränderungen, in die er durch fremde Einwirkungen auf ihn eingetreten ist, ferner die Gedanken des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung u. s. w., mit einem Worte: das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens durch Unterscheidung der Scheidungsmomente, welche der Differenzierungsprozeſs in ihm hervorgerufen. Und weil so die Reaktivität des Geistes ihre Wirksamkeit zunächst durch die Ausbildung mannigfaltiger Denk- und Erkenntnisformen an den Tag legt, so wird sie selbst auch mit Fug und Recht als des Geistes Denk- oder Erkenntnisvermögen können bezeichnet werden. Aber eine und dieselbe Kraft der Reaktivität, welche in der charakterisierten Art als Erkenntnisvermögen im Geiste auftritt, giebt sich anderseits als des Geistes

Willens- und Gefühlsvermögen kund, so sehr auch ihre Wirkungen in den beiden letzteren Beziehungen von denen in der ersteren verschieden sind und so gewifs auch keine der drei Äufserungsweisen als eine mit den beiden anderen gleichartige angesehen und behandelt werden darf. Denn ein Gedanke, in welcher Form er immer zum Vorschein kommen mag, ist ein spezifisch ganz anderes Gebilde als ein Willensakt oder eine Gefühlsäufserung; es ist dies um so mehr der Fall, als ein Übergang oder eine Verwandlung der einen Erscheinung in eine der beiden anderen auf den ersten Blick als eine Unmöglichkeit erkannt wird. Nichtsdestoweniger sind die mannigfaltigen Gedanken, Willensakte und Gefühlsäufserungen des Geistes dennoch die Wirkungen einer und derselben ihm immanenten Kraft, seiner Reaktivität. Sollen wir den in Diskussion befindlichen Gegenstand durch ein Beispiel illustrieren, so mag es sich damit ähnlich verhalten wie mit den Blättern, Blüten und Früchten eines und desselben Baumes. Auch jene sind durchaus verschiedenartige Bildungen, welche der Baum mittels seiner einen Reaktivität gegen die Einwirkungen der Aufsenwelt auf ihn aus sich hervortreibt. Insofern nun als der Geist mittels seiner Reaktivität nicht nur Gedanken sondern auch Willensakte und Gefühle in bunter Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hervorbringt, wird man wie von einem Denk- oder Erkenntnismögen, so mit gleichem Rechte auch von einem Willens- und Gefühlsvermögen desselben reden können. Und da jedes dieser sogen. Vermögen, vor allem das zuerst erwähnte, wieder in sehr verschiedenen Richtungen z. B. durch Ausprägung von Gedanken, Urteilen und Schlüssen sich bethätigt, so werden leicht auch Gesichtspunkte sich auffinden lassen, nach welchen aus einem jeden derselben als einem Kollektivvermögen noch zahlreiche Einzelvermögen können entwickelt werden. Mag man es hiermit gegebenenfalls aber halten, wie man will, Eines mufs dabei nach dem Vorhergehenden, wofern man die Wesenheit des Geistes nicht zerstören will, durchaus berücksichtigt werden, nämlich dieses, dafs die vielen sogen. Vermögen des Geistes

nicht auch ebenso viele Kräfte oder Bethätigungsweisen desselben sind. Vielmehr sind dieselben samt und sonders nur eine Kraft oder eine Bethätigungsweise des Geistes, seine Reaktivität, denn immer und überall ist es die sei es unmittelbare sei es mittelbare Reaktion gegen fremde empfangene Einwirkungen, durch welche der Geist die zahllosen Gebilde seiner Erscheinungswelt als ebenso viele Momente seines Lebens in und an sich hervorruft [27].

5. Johann Friedrich Herbart war im Hinblicke auf die vorherige Entwickelung vollkommen im Rechte, wenn er gegen die Theorie der vielen nach Zahl und Beschaffenheit unbestimmbaren sogen. Seelenvermögen, wie sie in großer Verworrenheit beispielshalber bei Kant noch hervortritt, einen wahren Vernichtungskrieg eröffnete. Schon die Einleitungen in beide Auflagen seines „Lehrbuchs zur Psychologie“ aus den Jahren 1816 und 1834 kündigen denselben an. „Daſs Vorstellungen durch die Sinnlichkeit gegeben, durch das Gedächtnis aufbewahrt, von der Einbildungskraft vergegenwärtigt und neuverbunden werden; daſs der Verstand sich zeige im Verstehen einer Sprache oder Kunst, die Vernunft im Vernehmen von Gründen und Gegengründen: diese allgemein verbreitete Meinung ist von der Psychologie weiter ausgebildet worden, indem die Unterscheidung des Schönen und Häſslichen der ästhetischen Urteilskraft, die Leidenschaften dem Begehrungsvermögen, die Affekten [28] dem Gefühlsvermögen zugewiesen wurden u. s. w. Die Meinung ist, daſs diese Vermögen sich in jedem Menschen stets beisammen finden. Allein über die Erklärung und Abteilung der Vermögen sind die gröſsten Streitigkeiten entstanden, welche längst aufmerksam machen muſsten, daſs die Psychologie einer anderen Grundlehre bedarf, worin gleich anfangs auf die wechselnden Zustände das Augenmerk gerichtet wird. Diese (nicht aber jene Vermögen) erfahren wir in uns unmittelbar.“ [28] Aber nicht nur dies, daſs die sogen. Seelenvermögen kein Gegenstand einer unmittelbaren Erfahrung sind, sie existieren auch nicht einmal. Vielmehr

sind dieselben nichts als eine „Voraussetzung, die zu den unwissenschaftlich entstandenen Begriffen von dem, was in uns geschieht, hinzugefügt wird, und so verwandelt sich (durch dieselben) die Psychologie in eine Mythologie“ [29], als deren eigentliche Urheber Wolff und Kant zu betrachten sind. „Die Psychologie“, schreibt Herbart, „ist in den neueren Zeiten vielmehr rückwärts als vorwärts gegangen. Locke und Leibniz waren, in Rücksicht auf diese Wissenschaft, beide auf besserm Wege, als auf dem wir durch Wolff und Kant sind weiter geführt worden. Die letztgenannten nämlich sind die eigentlichen Absonderer der Seelenvermögen und müssen als solche zusammengestellt werden, soweit sie auch übrigens von einander abweichen“ [30]. Aber so gewifs Herbart mit seiner Polemik gegen die Annahme der obenerwähnten und mancher anderen als ebenso vieler verschiedenen Seelenvermögen im Rechte sich befindet, er selbst hat nichtsdestoweniger der Sache doch auch nicht auf den Grund gesehen und das Verhältnis nicht durchschaut, welches zwischen dem Geiste oder der Seele als solcher und den ihr eigentümlichen Kräften oder Vermögen obwaltet. Vielmehr fällt er seinerseits in das gerade entgegengesetzte Extrem, indem er der Seele des Menschen ohne weiteres all' und jedes Vermögen abspricht.

In dem dritten „rationale Psychologie“ überschriebenen Teile seines „Lehrbuchs“ handelt das erste Kapitel „von der Seele und der Materie“. Hier erfahren wir über jene wörtlich Folgendes. „Die Seele“, sagt Herbart, „ist ein einfaches Wesen, nicht blofs ohne Teile, sondern auch ohne irgendeine Vielheit in ihrer Qualität. Sie ist demnach nicht irgendwo. Dennoch mufs sie in den Raum und zwar für jeden Zeitpunkt an einen bestimmten Ort gesetzt werden. Dieser Ort ist das Einfache im Raume oder das Nichts im Raume, ein mathematischer Punkt Die Seele ist ferner nicht irgendwann. Dennoch mufs sie . . . in die Zeit und zwar in die ganze Ewigkeit gesetzt werden, ohne doch dafs diese Ewigkeit und überhaupt die zeitliche Dauer ein reales Prädikat der Seele abgäbe.“

Ferner lesen wir:

„Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produzieren.“

„Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begierden; sie weiſs nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen.“

„Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der spekulativen so wenig als der empirischen Psychologie“ [31].

Übergehen wir aus diesen Mitteilungen alles das, was dieselben über den Ort, die Zeit sowie die Unerkennbarkeit des „Was“ der Seele vortragen; ferner auch das, was sie an Polemik gegen Lockes, Leibnizens und Kants Auffassungen enthalten und beschränken wir uns auf diejenigen Bemerkungen, welche einen direkten Bezug auf die hier geführten Untersuchungen haben, so giebt Herbart eben durch diese jedem Vorurteilslosen unseres Erachtens deutlich zu erkennen, daſs auch er von der wahren Beschaffenheit der Seele oder des Geistes des Menschen kaum eine Ahnung, geschweige denn eine klare und wissenschaftlich begründete Erkenntnis hat. Oder ist es etwa nicht eine ganz und gar willkürliche und grundlose Behauptung, wenn Herbart der Seele das Vermögen abspricht, sowohl etwas zu „empfangen“ als zu „produzieren“? Sind denn die von Herbart selbst angenommenen „Selbsterhaltungen der Seele“ gegen „die Störungen“, welche andere ihr koexistente einfache Wesen in ihr anrichten würden, wenn jene „nicht widerstände und gegen die Störung sich selbst in ihrer Qualität erhielte“, nicht etwas, was die Seele als solche „produziert“? „Die Selbsterhaltungen der Seele“, sagt Herbart, „sind (zum Teil wenigstens und so weit wir sie

kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält." Kann aber, so fragen wir erstaunt, die Seele „sich erhalten", können „unendliche mannigfaltige" derartige Akte der Selbsterhaltung von ihr ausgehen, und zwar auf Veranlassung von Störungen, die ohne jene andere einfache Wesen in ihr oder „in ihrer einfachen Qualität" hervorbringen würden, ohne dafs die Seele „die Kraft" oder „das Vermögen" hat, von anderen Wesen, als sie selbst ist, sowohl „etwas (nämlich: Einwirkungen) zu empfangen" als auch selbst „etwas zu produzieren", nämlich ihre Selbsterhaltungen in der Gestalt „einfacher Vorstellungen"? Zwar ist Herbart, wie wir gesehen und noch heller sehen werden, mit der kategorisch vorgetragenen Behauptung durchaus im Rechte, dafs die Seele (der Geist) des Menschen „keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne" sei. Denn die Leibnizische Auffassung widerspricht in der That all und jeder Erfahrung, mit der die Wissenschaft auf keinem Punkte ihrer Forschung sich in Widerspruch setzen darf, und sie wurzelt in ihrem tiefsten Grunde in der Wesens-Identität, welche Leibniz zwischen den sogen. „geschaffenen" Monaden und Gott als der ungeschaffenen, absoluten Monade ansetzt, also in dem starken pantheistischen Einschlage, welcher sich durch die Philosophie Leibnizens nicht weniger als durch die seines Antipoden Spinoza ohne allen Zweifel hindurchzieht. Allein Herbart fällt mit seiner Behauptung, dafs der Seele oder dem Geiste des Menschen weder Rezeptivität als Empfänglichkeit für fremde Einwirkungen zukomme noch Reaktivität als das Vermögen, auf Veranlassung und im Anschlusse an diese selbst Wirkungen hervorzubringen, in den dem Leibnizischen entgegengesetzten Irrtum. Und dieser ist für seinen Urheber um so schlimmer, als er, hätte Herbart mit ihm nur vollen Ernst gemacht, jedes geistige Leben im Menschen von vornherein für eine bare Unmöglichkeit hätte erklären müssen. Das aber that unser Philosoph nicht. Er redet nach wie vor viel und oft

von Selbsterhaltungen der Seele gegen die auf sie versuchten Störungen anderer Wesen. Allein mit diesem Gerede tritt Herbart zu seiner eigenen vorher charakterisierten Ansicht in einen Widerspruch, als welcher ein flagranterer gar nicht gedacht werden kann und der die letztere entweder im Keime vernichtet oder, wofern sie wirklich ernstlich genommen wird, als eine ganz und gar verfehlte kund und offenbar macht.

Wird Herbarts Theorie ernst genommen und so, wie die Ausdrucksweise des Philosophen sie kund giebt, so ist „die Seele als solche“ nicht identisch mit ihren „Selbsterhaltungen“ und diese sind nicht jene. Ausdrücklich wird von Herbart zwischen beiden auch allenthalben unterschieden und zwar unterschieden wie zwischen „Geschehen“ und „Sein“. Die Seele und die übrigen ihr koexistenten einfachen Wesen sind als solche „das Sein“ (Substanz); die Selbsterhalhaltungen dieser Wesen „das Geschehen“, ja „das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht“. Daher werden die Selbsterhaltungen der Seele denn auch als „Akte“ der Selbsterhaltung bezeichnet und als diese sind sie, wie wir schon wissen, Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen der Seele. Ist das alles aber noch denkbar, wofern die Seele nicht auch als die ihre Selbsterhaltungen hervorbringende und in letzter Instanz allein hervorbringende Ursache angesehen wird? Sind die Selbsterhaltungen der Seele Vorstellungen derselben, mufs dann nicht sie als solche auch die jene bewirkende Kausalität sein? Und ist dieses wieder denkbar ohne der Seele ein „Produktionsvermögen“ d. i. eben die Fähigkeit oder Kraft, Vorstellungen auszuprägen, beizumessen? Man sieht, Herbarts Verfahren, der Seele all und jedes „Vermögen“ abzusprechen, ist ein reiner Gewaltstreich, der durch nichts begründet ist und durch seine eigene Seelentheorie, namentlich durch seine Unterscheidung der Seele als solcher von ihren Selbsterhaltungen, Lügen gestraft wird. Aber freilich! Herbart ist bei der Unterscheidung der Seele als Substanz oder Sein von ihren Vorstellungen als ebenso vielen Akten der Selbst-

erhaltung nicht stehen geblieben, wenigstens hat er den verborgenen Sinn dieser Verhältnisbestimmung nicht durchschaut. Hieraus wird nun allerdings erklärlich, wie er dazu kam, der Seele als solcher jedes „Vermögen“ oder jede Kraft abzusprechen, dagegen „die wahren Kräfte“, aus denen die „sämtliche Thätigkeit des Gemüts erklärt werden mufs“, nicht etwa in „erdichtete Seelenvermögen“, sondern eben „in die Vorstellungen selbst“ zu verlegen. Die Vorstellungen als solche sind Herbart „die Kräfte der Seele“. „Vorstellungen“, meint er, „sind nicht etwa blofse Bilder, ein nichtiger Widerschein des Seienden, sondern sie sind das wirkliche Thun und Geschehen, vermöge dessen die Seele ihr Wesen aufrecht hält und ohne welches sie aufhören würde zu sein, was sie ist.“ Und nun handelt es sich einem Herbart in der Psychologie ganz vorzugsweise darum, „die Art genau kennen zu lernen, wie die Vorstellungen zusammenwirken“ [32]. Was beweist aber diese Wendung in Herbarts Gedankengange? Sie bietet zwar die Erklärung dafür, dafs und warum dieser der Seele als solcher (als einer Substanz oder einem Realen) jedes Vermögen oder jede Kraft absprach; sie beweist zugleich aber auch sonnenklar, dafs er die von ihm getroffene Verhältnisbestimmung zwischen der Seele als solcher und ihren Vorstellungen als Selbsterhaltungen hinterher wieder aufgab und dadurch sich mit seiner eigenen Theorie in einen schreienden Widerspruch setzte.

Prüfen wir endlich die Herbartsche Auffassung der Vorstellungen als „der wahren Kräfte“ der Seele auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt, so ist dieselbe gänzlich verkehrt und ohne weiteres zu verwerfen. Denn weder ist eine Vorstellung die bewirkende Ursache ihrer selbst noch die eine Vorstellung die bewirkende Ursache irgendeiner anderen. Sind ja doch alle Vorstellungen, wie immer sie nach Form und Inhalt beschaffen sein mögen, als solche Wirkungen, die als diese ein sie bewirkendes Subjekt als ihre Ursache zur Voraussetzung haben. Dieses Subjekt aber ist immer der Mensch und wenn zwar, wie wir darthun werden, nicht von allen im Menschen aufsteigenden Vor-

stellungen so doch von einem sehr grofsen Teile derselben nach unseren früheren Erörterungen der Geist oder die Seele des Menschen. Da nun aber der Geist seine Vorstellungen erfahrungsgemäfs wieder nicht durch absolute Aktivität in sich zu erzeugen imstande ist und sie ihm auch nicht von aufsen d. i. durch fremde Einwirkungen gleichsam zugeworfen werden, so sind ihm seit dem Beginne seines Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses notwendigerweise nicht blofs eine sondern zwei Kräfte oder Bethätigungsweisen eigentümlich und wesentlich: Rezeptivität und Reaktivität. Vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung auf den für solche empfänglichen Geist ist derselbe aktuell noch völlig kraftlos. Er ist in diesem primitiven Zustande seiner Indifferenz zwar schon die reale Möglichkeit zu der skizzierten zweifachen aktuellen Bethätigung, aber die Möglichkeit ist in und an dem Geiste noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Und sie kann in die letztere auch gar nicht übergeführt werden durch den Geist selbst und durch ihn allein, da dieser Vorgang an Bedingungen geknüpft ist, die zu erfüllen nicht in der Macht des Geistes steht. Ist der Geist durch fremde Einwirkungen auf ihn aber einmal zur Bethätigung seiner Rezeptivität sollizitiert, so erwacht im Fortgange des hiermit in ihm eingeleiteten Prozesses auch die Reaktivität zu aktueller Bethätigung und — nun sind es diese beiden Kräfte und sie ganz allein, durch deren Wirksamkeit der Geist ein immer reicheres Leben in Erkennen, Wollen und Fühlen in sich erzeugt, um sich dadurch aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit zu immer gröfserer Bestimmtheit zu erheben.

§ 14.

Freiheit oder Spontaneität.

In dem Vorhergehenden wurde die Ausprägung von Gedanken, Willensakten und Gefühlen seitens des menschlichen Geistes aus einer und derselben Kraft, der Reaktivität des-

selben, hergeleitet und begründet. Nichtsdestoweniger räumten wir ein, daſs jene als drei spezifisch verschiedene Ereignisse, Bildungen oder Erscheinungen sich zu erkennen gäben, welche ihrer Form und ihrem Inhalte nach mit einander identisch zu setzen oder auf eine Erscheinung zurückzuführen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Unsere Auffassung der Sache ist also diese. Wie der Geist eines jeden Menschen nur einer ist, ein ein- und ganzheitliches substantiales Prinzip, so besitzt derselbe auch nur eine Reaktivität, mittels deren er alle von ihm in und an ihm bewirkten Erscheinungen hervorbringt. Aber die eine Reaktivität des Geistes äuſsert sich bald als sogen. Denk- oder Erkenntnisvermögen durch Ausprägung von so oder so beschaffenen Vorstellungen, bald als Willensvermögen durch Setzung von Willensakten oder Entschlieſsungen und bald als Gefühlsvermögen durch Erzeugung von bestimmten Gefühlen. Nun sehen wir Vorstellung, Entschluſs und Gefühl als Erscheinungen an, durch welche ein und derselbe Geist mittels einer und derselben Reaktivität sein Leben in dreifach spezifisch verschiedener Weise zum Ausdrucke bringt. Eine Vorstellung, wie immer sie nach Form und Inhalt beschaffen sein mag, ist als solche kein Willensakt und dieser wie jene sind als solche kein Gefühl. Wir wollen das an einem sehr einfachen und überzeugenden Beispiele klar machen.

Angenommen: es arbeitet jemand an einem schwierigen Problem der Mechanik und die volle Lösung desselben gelingt ihm. Damit hat er eine Reihe von Vorstellungen von bestimmter Beschaffenheit und von bestimmtem Zusammenhange in seinem Geiste. Schon diese Vorstellungsreihe als Produkt seiner eigenen geistigen Thätigkeit wird ihn mit Freude erfüllen — ein Gefühl, das offenbar mit jenen Vorstellungen als solchen nicht identisch ist sondern als ein neuer und von jenen spezifisch verschiedener geistiger Zustand zu seinen Vorstellungen hinzukommt. Denn die Freude, welche er über seine Entdeckung im Erkenntnisgebiete empfindet, setzt als solche keineswegs eine neue

Vorstellung in ihm ab; vielmehr bezeichnet sie nur das Wohlgefallen, welches die frühere Vorstellungsreihe dem Geiste verursacht. Fragt man nach der Entstehung jenes Freudegefühls im Geiste, so wird man sicherlich nicht irre gehen, wenn man sich denkt, daſs die vom Geiste ausgebildeten Vorstellungen als Objekte auf denselben von neuem einwirken und seine Reaktivität zur erneuerten Bethätigung sollizitieren. Und das Produkt der letzteren tritt jetzt in der Form des Gefühls auf d. i. des Innewerdens der Angemessenheit und Harmonie oder im umgekehrten Falle der Unangemessenheit und Disharmonie, in welcher die betreffende Vorstellungsreihe zur Wesenheit und Lebensaufgabe des Geistes steht. Aber Vorstellung und Gefühl können einzeln und zusammen die Reaktivität des Geistes möglicherweise nochmals zu neuer Bethätigung herausfordern. Sie können in der Art auf dieselbe wirken, daſs der Geist nun auch zu dem Entschlusse sich erhebt, seine gewonnene Erkenntnis gleichsam zu verkörpern oder die Maschine, die er vorläufig nur in der Form des Gedankens in sich trägt, auch in die äuſsere Realität und Wirklichkeit überzusetzen. Und dieser Entschluſs ist wieder ein Produkt der Reaktivität des Geistes, welches von ihren beiden vorher genannten Produkten des Gedankens und Gefühls augenscheinlich spezifisch verschieden ist, obgleich es auf die Gedanken- und Gefühlswelt des Geistes in mannigfaltiger Weise bald fördernd und bald hemmend auch wieder zurückwirkt. So greifen die dreifach verschiedenen Erzeugnisse der einen Reaktivität des Geistes als die Lebensäuſserungen des letzteren zwar mannigfaltig in einander ein und über, ohne aber einander sich zu verwischen oder in eine ununterscheidbare Einheit zusammenzuflieſsen. Und derjenige, welcher die erwähnten Erscheinungen in und an sich hervorruft, ist in letzter Instanz immer der Geist als substantiales und kausales Prinzip. Bei dieser Sachlage wirft sich selbstverständlich nun auch die Frage auf: welche Qualität offenbart die kausale Bethätigung des Geistes, wenn derselbe mittels ihrer die Momente seines eigenen Lebens in sich hervorbringt? Trägt

sie, namentlich als Wille, die Signatur der Freiheit, der Spontaneität oder die des Zwanges, der Notwendigkeit? Mit der Lösung der hierdurch angedeuteten Aufgabe haben wir uns vor allem anderen zu beschäftigen.

1. In dem Differenzierungsprozesse des Geistes können und müssen unseren früheren Erörterungen zufolge hauptsächlich zwei Stadien unterschieden werden, das eine das des noch bewufstlosen, das andere das des seiner selbst bewufsten Geistes. In das erstere fallen folgende Vorgänge: Das Rezipieren fremder Einwirkungen seitens des Geistes, die Wahrnehmung der hierdurch an diesem bewirkten Veränderungen respektive Bewegungen, die Beziehung der letzteren auf den Geist als reales oder substantiales Prinzip und als Endergebnis aller dieser teils vom Geiste teils von ihm fremden Ursachen in und an ihm gesetzten Wirkungen das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens. Es liegt auf der Hand, dafs alle diese Vorgänge in und an dem Geiste noch keineswegs Akte einer freien, spontanen Setzung desselben sind oder sein können. Wie die ganze Reihe der genannten Vorgänge eingeleitet wird durch Ursachen, deren Wirksamkeit und Einwirkung auf den Geist von dem Willen desselben vollkommen unabhängig ist, so vollzieht jene sich auch in allen ihren Momenten bis zum Eintritte des Ichgedankens wie ohne selbstbewufste Überlegung so ohne alle und jede eigentliche und wahrhafte Freiheit. Der in Rede stehende Prozefs spielt sich unwillkürlich im Geiste gleichsam ab, denn er führt ja erst mit seinem Endergebnisse, dem Erwachen des Geistes in das Licht des Selbstbewufstseins, dazu, dafs die unerläfslichste Bedingung hergestellt werde, nach deren Erfüllung das Thun und Lassen des Geistes den Charakter der Freiheit oder Spontaneität erst annehmen kann, wenn anders die letztere dem Geiste überhaupt erreichbar und möglich ist.

Mit der Gewinnung des Ichgedankens geht in dem Geiste — davon kann unter Berücksichtigung unserer Selbstbewufstseinstheorie jeder sich leicht überzeugen — eine bedeutende und weittragende Veränderung vor. Durch den

Differenzierungsprozeſs ist der ursprünglich noch indifferente Geist in die Scheidung zweier toto coelo verchiedener Momente getreten, in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt, Prinzip und Zustand u. s. w., mit einem Worte, in die Scheidung aller derjenigen Momente und Elemente, welche den Inhalt der sogen. Kategorieen, dieser Grund- und Stammgedanken des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes, ausmachen. Nun ensteht aber das Selbstbewuſstsein im Geiste dadurch, daſs er als reales Prinzip die durch fremde Einwirkung ihm zugeführten Erscheinungen unmittelbar wahrnimmt und die wahrgenommenen von sich als ihrem realen Subjekte unterscheidet. Unterscheidung der dem Geiste durch die Differenzierung inhärent gewordenen Scheidungsmomente von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. ist das Mittel, durch welches der Geist das Licht des Selbstbewuſstseins in sich entzündet. Ist dieses aber einmal in dem Geiste aufgegangen, so steht offenbar von nun an auch in der Macht desselben, auf die ihn selbst konstituierenden Momente seiner Scheidung zu reflektieren, dieselben zum Gegenstande nicht bloſs seines Denkens sondern auch seines untersuchenden Nachdenkens zu machen. Denn der Inhalt des Selbstbewuſstseins ist ja eben der Geist selbst nach den beiden Momenten der in und an ihm stattgefundenen Scheidung. Freilich wird die Reflexion auf sich selbst zu dem Zwecke, um der Beschaffenheit seiner selbst vollkommen gewiſs und sicher zu werden, in dem eben erst zum Selbstbewuſstsein erwachten jugendlichen Geiste noch nicht eintreten oder höchstens doch nur in ihren allerersten und schwächsten Anfängen ganz unwillkürlich sich hervorthun. Ein solcher Geist hat vorerst den Umkreis seines Denkens, Wissens und Erkennens noch bedeutend zu erweitern, bevor er in die Tiefe der Selbsterkenntnis herabsteigen und den verborgenen Vorgängen nachspüren wird, durch welche er selbst zum Denken und Erkennen gekommen ist und nach deren vollkommner Ergründung ihm ein ebenso wahrer als allseitiger Einblick in die Beschaffenheit seines

eigenen Wesens gelingen müfste. Doch — mag die Zeit dieses gewichtigen Unternehmens für den selbstbewufst gewordenen Geist eintreten, wann immer es sei, oder mag sie für manchen sogar niemals während seines Lebens auf Erden sich einstellen, die Möglichkeit, das erwähnte Unternehmen ins Werk zu setzen, mufs an sich jedem Geiste zugesprochen werden, in dem einmal die Sonne des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens aufgegangen. Ja mehr als das. Dem Bewufstsein eines jeden zum Ichgedanken vorgedrungenen Geistes werden sich auch alle, wenigstens die hauptsächlichsten derjenigen Momente mehr oder weniger deutlich zu erkennen geben, welche infolge der durch fremde Einwirkungen auf ihn eingeleiteten Differenzierung in ihm sich eingestellt haben. So wird sich der Geist auch schon auf dieser Stufe seiner Entwickelung nicht blofs erfassen als das Subjekt oder die Substanz aller von ihm an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, sondern von gewissen Erscheinungen in ihm, nämlich von den durch ihn selbst hervorgebrachten, denkt und erkennt er sich auch als das, was er bezüglich ihrer in der That ist, nämlich als Ursache oder Kausalität. Ferner findet der Geist bei seinem erstmaligen Selbstbewufstwerden für das in ihm zur Entwickelung gekommene Leben mit gröfserer oder geringerer Bestimmtheit sich auch abhängig von der Einwirkung anderer Wesen auf ihn, — eine Abhängigkeit des Geistes, die, wie wir weiter unten sehen werden, gewöhnlich Beschränktheit genannt wird. Und das Innewerden seiner Beschränktheit wird dem Geiste sehr frühzeitig wenigstens in der ahnungsvollen Form des Gefühls auch den Gedanken der Bedingtheit aufdrängen d. i. seiner Abhängigkeit als einer Substanz oder eines realen Prinzips von einem anderen (dem unbedingten, absoluten) Realprinzipe, dessen Setzung mittels Kreation er selbst als Realprinzip seine Existenz zu verdanken hat. So erhält der Geist gleich mit dem erstmaligen Aufgange des Selbstbewufstseins in ihm nicht nur die Fähigkeit der Reflexion auf sich selbst und dadurch der Möglichkeit einer immer tiefer vordringenden Selbsterkenntnis, sondern

durch eben jenen Vorgang erfaſst derselbe sich auch schon, ob zwar, wie gesagt, mehr in der Form der Ahnung als einer deutlichen Einsicht, nach allen denjenigen Eigenschaften und Beziehungen, welche ihm als solchem gleich wesentlich sind und durch welche er sich selbst von jedem andern Wesen, das mit und neben ihm existieren mag, bestimmt unterscheidet. Und eben diese Beschaffenheit der Selbsterkenntnis des Geistes schon in dem Augenblicke, in welchem ihr Licht zum erstenmal in ihm aufleuchtet, ist die Wurzel der Denkfreiheit. Sie ist aber auch zugleich die Quelle, aus welcher die groſse Frage, ob das Wollen des seiner selbst bewuſsten Geistes die Signatur der Freiheit oder die der Notwendigkeit an sich trage, ihre endgültige Entscheidung finden muſs. Wenden wir unsere Betrachtung zunächst dem Geiste als einem freien Denksubjekte zu.

2. Das Charakteristische des Selbstbewuſstseins als Ichgedankens besteht darin, daſs der Geist die beiden Seiten, in welche er sich durch den Differenzierungsprozeſs in ihm geschieden, auch unterscheidet, daſs er somit seiner selbst als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt u. s. w. gewiſs und sicher wird. Diese Grundbeschaffenheit des Ichgedankens bei seinem erstmaligen Entstehen im Geiste kann dem letzteren in all seinem späteren Denken und Erkennen niemals verloren gehen. Durch die Wechselwirkung, in welche der Geist zu anderen ihm koexistenten Wesen gestellt ist, nimmt derselbe fortwährend neue, fremde Einwirkungen in sich auf. Diese sowohl als die von ihm selbst in ihm verursachten Ercheinungen nimmt derselbe auch immer wieder wahr und erhebt sich hierdurch zu dem Bewuſstsein seines stets reicher werdenden Lebens. Aber mit dem Wissen um sein Leben verbindet sich auch fort und fort das Wissen um sich selbst als die substantiale Wurzel, beziehungsweise als die bewirkende Ursache dieses seines Lebens, mithin die Unterscheidung seiner selbst als der Substanz und Ursache von jenem als der Totalität der ihm inhärent gewordenen Er-

scheinungen und Wirkungen. Die offen daliegende, grundwesentliche Beschaffenheit des Selbstbewufstseins nötigt also unwidersprechlich zur Anerkennung der Thatsache, dafs das Denken und Erkennen des Geistes in der blofsen Ausprägung von Vorstellungen und deren mannigfaltigen Assoziationen nicht aufgeht sondern dafs derselbe die einzelnen von ihm vorgestellten Momente von einander auch unterscheidet und jedes nach dem metaphysischen oder ontologischen Werte bestimmt, welcher ihm in seinem Verhältnisse zu allen anderen in der Sphäre des Geistes ebenfalls auftretenden Momenten zukommt. Und mit der Ausführung der erwähnten Wertbestimmung wird der einmal seiner selbst bewufst gewordene Geist auch nicht lange zögern. So unterscheidet derselbe sofort zwischen allen von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen und sich selbst als dem sie tragenden und in der Existenz erhaltenden Subjekte. Fafst derselbe dabei das fertige, abgeschlossene Immanenzverhältnis jener zu diesem ins Auge, so erkennt er jenen gegenüber sich selbst als Substanz, reales Sein oder Prinzip. Aber die Erscheinungen sind nicht immer als fertige Gebilde in dem Geiste gewesen und auch dieser Umstand entgeht seiner Beobachtung nicht. Jene sind nicht blofs Erscheinungen, die in abgerundeter, vollendeter Gestalt dem Geiste jetzt immanent sind sondern sie sind auch Wirkungen im Geiste, die vor ihrer Vollendung in und an ihm erzeugt wurden. Und wer hat sie erzeugt? Einen Teil und zwar einen sehr grofsen Teil derselben offenbar der Geist selber. So erfährt sich denn der Geist nicht blofs als die Substanz zu allen seinen Erscheinungen sondern auch als die Ursache derjenigen, die er durch eigene Thätigkeit in und an sich bewirkt und hervorgebracht hat. Des Geistes Gedanken von Substanz und Ursache sind also im Grunde dieselben; wenigstens haben sie einen und denselben Inhalt, nämlich — den Geist als reales Sein oder Prinzip. Der Geist als Realprinzip ist Substanz, sofern gewisse Erscheinungen als fertige Bildungen oder Momente seines Lebens ihm immanent sind. Hier wird das Verhältnis des Geistes

als solchen zu seinen Erscheinungen gleichsam als ein ruhendes, abgeschlossenes gedacht. Aber die Beziehung beider zu einander mufs als eine nicht immer gewesene sondern gewordene, sie kann also auch in dem Flusse ihres Werdens aufgefafst und begriffen werden. Geschieht dies, so erkennt der Geist diejenigen seiner Erscheinungen, welche durch seine eigene Thätigkeit in und an ihm geworden sind, auch als seine Wirkungen und sich selbst als die Ursache derselben. Und mit der Erkenntnis seiner selbst als Substanz und Ursache erkennt er notwendigerweise andere Substanzen und Ursachen mit. Denn von einem Teile der ihm immanent gewordenen Erscheinungen macht der Geist die Bemerkung und er mufs sie machen, dafs nicht er es ist, der dieselben in und an sich hervorgerufen hat; er kann also auch nicht sich selbst als die bewirkende Ursache derselben ansetzen. Getreu dem Kausalitätstriebe, der in ihm zum Leben erwacht ist und der schon darin sich geltend gemacht, dafs der Geist die von ihm bewirkten Erscheinungen in ihm auf sich als ihre Ursache bezogen hat, ist derselbe nun auch unumgänglich d. i. um seiner Vernünftigkeit willen genötigt, den vorher erwähnten Teil der ihm immanenten Erscheinungen, den er in sich als ihrer Ursache nicht begründen kann, auf andere Ursachen zurückzuführen, um aus diesen ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu begreifen. Und diese anderen Ursachen setzt der Geist mit demselben Rechte und mit derselben Notwendigkeit auch als Substanzen an, wie er zuvor in sich selbst nur, insofern er Substanz, nicht aber auch, insofern er Erscheinung ist, die Kausalität für die von ihm gesetzten Erscheinungen erschaut hat. Die mit der erstmaligen Gewinnung des Ichgedankens schon verbundene Selbsterkenntnis des Geistes führt demnach in konsequenter, unvermeidlicher Weise zur Erkenntnis noch anderen realen und kausalen Seins, als der Geist ist, hinüber. Und wenn auch, was nicht zu leugnen, die erwähnte zweifache Erkenntnis des Geistes anfänglich noch in vielfaches Dunkel gehüllt ist, dieselbe ist doch von solcher Beschaffenheit, dafs jener im Fortgange seiner Ent-

wickelung sie zu einer immer helleren und richtigeren Ausgestaltung zu bringen und hierdurch sich selbst nach und nach zu einer ebenso wahren als vollkommen begründeten Erkenntnis aller Realprinzipien zu erheben vermag. Ja es müfste sogar alles lügen und trügen wie nie zuvor, oder es kommt auch die Zeit — und sie ist nicht mehr fern —, in welcher das Streben des Geistes nach Erfüllung der vorher charakterisierten grofsen und weittragenden Aufgaben endlich einmal seine volle Befriedigung finden wird. Und was wird das zu bedeuten haben? Nun! Es bedeutet die Herstellung einer Welt- und Gotteserkenntnis, die ebenso den strengsten Forderungen der Wissenschaft, also den intellektuellen, wie den ethischen und religiösen Bedürfnissen des Menschengeistes vollkommen Genüge thut. Doch — unterlassen wir es an dieser Stelle, das Lichtbild der Zukunft weiter auszumalen, die mit der Verwirklichung jener unserer Sehnsucht und Hoffnung den Völkern der Erde und vor allem dem deutschen Volke noch bevorsteht! Ziehen wir vielmehr aus der entwickelten Beschaffenheit der im Ichgedanken erreichten Erkenntnis des Geistes denjenigen Schlufs, der allein hier uns interessiert und der in der zweifellos gewissen Behauptung besteht, dafs der seiner selbst bewufst gewordene Geist des Menschen dem gründlichen Forscher vor allem als ein wahrhaft freies Denk- und Erkenntnissubjekt kund und offenbar wird. Demzufolge hat der Geist die Macht und das Recht, die ursprünglich unwillkürlich erworbene Selbsterkenntnis nach allen ihren Momenten später wieder zum Gegenstande einer absichtlich unternommenen neuen Untersuchung zu machen. Und er thut dies in dem Bestreben, um von dem reichen Inhalte, der in jener vorerst mehr ahnungsvoll und in der Form eines geheimnisvollen Halbdunkels ergriffen wird, ein vollkommen deutliches und begründetes Verständnis sich zu verschaffen. Nun giebt es aber neben und aufser dem Geiste kein anderes Real- und Kausalprinzip, mit welchem derselbe nicht in irgendeiner Beziehung oder Wechselwirkung stände und dessen er sich mit Hilfe seiner Selbsterkenntnis nicht eben-

falls im Gedanken bemächtigen könnte. Die Selbsterkenntnis des Geistes — das leuchtet aus dem Gesagten ein — ist demnach die Grundlage, das Prinzip und der Mafsstab jeder anderen Erkenntnis desselben; der Mensch ist durch den Geist in ihm, um mich eines Wortes des Sophisten Protagoras zu bedienen, in der That „das Mafs aller Dinge“ [33]. Denn je wahrer, je deutlicher, je gründlicher die Selbsterkenntnis des Geistes, um so wahrer, deutlicher und gründlicher wird auch seine Erkenntnis alles andern, was nicht er selber ist. Wäre es dem Geiste nur erst einmal gelungen, die Beschaffenheit seiner selbst sowie die Beziehungen, durch welche er mit allen übrigen Real- und Kausalprinzipien verknüpft ist, vollkommen zu durchschauen, fürwahr! es würde und müfste sich ihm mit dieser Selbsterkenntnis zugleich ein ebenso wahrer als vollkommener Einblick in die wesentliche Beschaffenheit alles substantial Existierenden eröffnen. Und bis zu dieser Höhe, Breite und Tiefe trägt die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes aus keinem andern Grunde, als weil derselbe in dem Ichgedanken zur Unterscheidung der in und an ihm selbst vorhandenen schiedlichen Momente vordringt. Denn eben hierdurch und durch nichts anderes ist der Geist in den Stand gesetzt, den Denk- und Erkenntnisprozefs, in welchen er unabsichtlich eingetreten, später bei erstarktem Selbstbewufstsein absichtlich zu rekonstruieren und dadurch aller derjenigen Momente in voller Klarheit sich zu versichern, welche jener Prozefs von und an ihm selber enthüllt hat. Mit anderen Worten, der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes ist nichts von der wesentlichen Beschaffenheit aller existierenden Real- und Kausalprinzipien verschlossen, aus dem einfachen Grunde, weil er ein wahrhaft freies Denksubjekt ist d. i. weil er die Prozesse, durch welche alles Denken und Erkennen in ihm zustande kommt, so oft er will, in die sie konstituierenden Elemente analysieren und dadurch von diesen nicht weniger als von sich selbst, wenngleich erst nach langer, ausdauernder Bemühung, ein erschöpfendes Verständnis gewinnen kann [34].

3. Die vorhergehende Entwickelung hat uns in die Lage gebracht, der Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens des Geistes jetzt näher zu treten, um sie, wie wir hoffen, zugunsten der Freiheit desselben endlich einmal definitiv zu erledigen. Der Punkt, von dem diese an sich sehr schwierige Untersuchung auszugehen hat, ist offenbar die von uns gewonnene Erkenntnis, dafs der Geist des Menschen infolge seines Differenzierungsprozesses in die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. eintritt und dafs er durch Wahrnehmung und Beziehung der ihm inhärent gewordenen Erscheinungen auf sich als Substanz und teilweise als Ursache derselben das Licht des Ichgedankens in sich entzündet. Mit dem Erwachen des Geistes zu aktuellem Denken und im Anschlusse daran nicht weniger zu aktuellem Fühlen wird die Reaktivität desselben nun auch in der Form des Willens in ihm rege. Wie so?

Selbstverständlich steht der Geist als Real- und Kausalprinzip zu den ihm immanenten und von ihm selbst ausgeprägten Gedanken und Gefühlen in einer durch und durch lebensvollen Beziehung und Wechselwirkung. Er selbst wirkt in mannigfaltiger Weise modifizierend und umgestaltend auf diese, aber diese wirken auch auf ihn. Hier ist nun aber zwischen den Einwirkungen des Geistes als solchen auf seine Gedanken und Gefühle und umgekehrt denen dieser auf jenen ein grofser und leicht erkennbarer Unterschied. Der Geist als solcher ist Real- und Kausalprinzip. In dieser seiner Eigenschaft ist alles und jedes, was in und an ihm sich ereignet, sofern es nicht durch fremde aufserhalb seiner selbst gelegene Real- und Kausalprinzipien verursacht ist, seine und seine alleinige Setzung. Nur der Geist als Substanz und Ursache kann Erscheinungen und Wirkungen in und an sich hervorbringen, dagegen ist keine Erscheinung im Geiste, mag sie in der Form des Gedankens oder Gefühls oder wie immer demselben immanent sein, als solche imstande, in und an demselben irgendeine Wirkung zu erzeugen. Einzelne Erscheinungen im Geiste können andere

in demselben möglicherweise nach sich ziehen oder im Gefolge haben, aber keine von ihnen kann auch eine andere als solche bewirken oder hervorbringen, und zwar deshalb nicht, weil keine unter ihnen den Vorzug hat und jemals haben kann, ein reales und kausales Prinzip zu sein. Hier ersieht man denn auch ganz besonders deutlich, wie un- und widersinnig das Unternehmen aller derjenigen ist, welche die Existenz all und jeder Substanz in Abrede stellen und die Totalität des Wirklichen nur auf Erscheinungen d. i. auf bloſse Bewegungs- und Bewuſstseinsvorgänge einschränken wollen. Denn gäbe es in der That keine Substanz oder kein Real- und Kausalprinzip in diametraler Verschiedenheit von allen möglichen wie immer beschaffenen Erscheinungen, so gäbe es überhaupt gar nichts, selbst nicht einmal die thörichte Weisheit derjenigen, welche mit einem Schwall nichtssagender Phrasen die Existenz von Substanzen zu bekämpfen und zu leugnen den Mut haben. Von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt sich der Geist durch seine Selbsterkenntnis im Ichgedanken. Denn unbestreitbar macht er fort und fort in und an sich selber die Erfahrung, daſs keine Erscheinung in ihm jemals die bewirkende Ursache einer anderen ist, sondern er als Real- und Kausalprinzip ist selber von allen die Ursache, wofern sie nicht als bloſs passive Zustände von anderen Realprinzipien durch Einwirkung auf ihn an und in ihm bewirkt sind. Ist der Geist aber einmal zur Erkenntnis und Überzeugung vorgedrungen, daſs wie in und an ihm selber so überall, wo immer es sei, nur reales und kausales Sein Erscheinungen hervorzubringen oder zu wirken vermöge, so kann er von eben dem Augenblicke an den Erscheinungen in und an ihm selber vernünftigerweise auch nur eine indirekte oder mittelbare Einwirkung auf sich als Real- und Kausalprinzip noch vindizieren. Sie als solche sind nie und können nie sein die Erzeuger irgendeiner Wirkung im Geiste; wozu sie allein imstande sind, ist dies, daſs der Geist als solcher, durch sie angeregt, sich selbst bestimmt, diese oder jene Wirkung zu erzeugen. Und wie hat man

sich die Einwirkungen der Erscheinungen des Geistes auf diesen als Kausalprinzip näher zu denken? Es sei erlaubt, unsere Ansicht durch ein jedem leicht einleuchtendes Beispiel zu begründen.

4. Denken wir uns einen armen, in drückender Not befindlichen, religiös und sittlich zwar nicht besonders doch ziemlich hoch stehenden Menschen. Derselbe habe die günstige Gelegenheit, eine namhafte Summe Geldes, deren Besitz ihn nicht nur seiner mifslichen Lage entreifsen, sondern aufserdem noch in eine gute und angenehme Situation bringen würde, zu stehlen. Die Umstände, unter denen die Gelegenheit sich darbiete, seien ferner der Art, dafs jede Möglichkeit einer Entdeckung des Diebstahls seitens der Polizei oder durch wen immer gänzlich ausgeschlossen sei; ja unser Armer sei vollkommen sicher, dafs niemals auch nur der geringste Verdacht auf ihn als den Urheber des Diebstahls, wenn wirklich er ihn begehen sollte, sich lenken würde. Nun nehmen wir ferner an, der Arme schlage sich den Gedanken an die fremde Geldsumme nicht sofort aus dem Kopfe, sondern er verweile längere Zeit dabei, die Vorteile im Geiste sich auszumalen, welche der Besitz des Geldes ihm bringen würde. Jedermann wird zugeben, dafs die hierdurch in seinem Geiste heraufziehende Vorstellungsreihe ihn nicht gleichgültig lassen und nicht ohne Eindruck auf ihn bleiben wird. Die Gedanken, für sich und die Seinigen mit einemmal aller Not enthoben zu sein, für die Zukunft seine drückenden Verhältnisse in angenehme und erfreuliche verwandelt zu sehen, den Einzug eines so grofsen Glückes ohne jede Gefahr für seinen guten Ruf und seine Hochachtung seitens der Menschen herbeiführen zu können — diese und ähnliche Gedanken, sage ich, werden sicherlich auf unseren Armen einen Eindruck machen, oder mit anderen Worten, sie werden für den Geist desselben zu einem M o t i v e, das ihn zu veranlassen suchen wird, den Entschlufs zu dem Diebstahle zu fassen und dem Entschlusse die That selber folgen zu lassen. Aber da unser Armer der gemachten Voraussetzung gemäfs zugleich eine ziemlich hohe Stufe in

wahrhafter, echter Religiosität und Sittlichkeit einnimmt, so wird mit der vorher geschilderten Gedankenreihe auch eine andere, gerade entgegengesetzte in seinem Geiste sich einstellen. Seine Religiösität erinnert ihn an das alles durchschauende Auge Gottes und an das Mifsfallen, welches dieser an jeder, auch der im Verborgenen begangenen und vor den Menschen unentdeckt bleibenden Schlechtigkeit hat und wegen der Heiligkeit seines Wesens ewig haben mufs. Und mit diesen religiösen Erwägungen verbinden sich die Forderungen der Sittlichkeit und des Gewissens. Du sollst nicht stehlen, auch wenn du dir durch eine solche That die gröfsten Vorteile ohne jeden Nachteil vor und bei anderen verschaffen kannst, weil du dadurch dein sittliches Wesen mit Füfsen trittst und infolge dessen dich selbst als einen Nichtswürdigen ansehen mufs — das ist der ernste Ruf, den die Stimme des Gewissens in dem Geiste unseres Armen laut erheben wird. So gestaltet sich die durch Religiosität und Sittlichkeit in dem letzteren heraufgeführte Gedankenreihe ebenfalls zu einem Motive, dessen Tendenz dahin geht, den Armen zu bewegen, die Versuchung, in der er sich befindet, von sich zu weisen und den Vorteil, welchen der ungerechte Besitz des Geldes ihm bringen könnte, geringer anzuschlagen als den Schaden, den er durch Begehen des Diebstahls an seiner Sittlichkeit d. i. an dem eigentlichen Adel seiner Menschennatur erleiden würde.

Es liegt auf der Hand, dafs zwei in einem und demselben Geiste vorhandene aber ihrer Tendenz nach diametral entgegengesetzte Motive wie die vorher charakterisierten möglicherweise die gleiche, möglicherweise aber auch eine sehr verschiedene Kraft und Stärke entfalten können. Allein welche der drei Möglichkeiten gegebenen Falles der Wirklichkeit auch entsprechen mag, sei es, dafs beide Motive in der Stärke ihrer Einwirkung auf den Geist einander sich das Gleichgewicht halten, sei es, dafs dem Motive zum Schlechten oder dem zum Guten das Übergewicht in gröfserem oder geringerem Mafse zukommt, unter allen Um-

ständen ist gewifs und unbezweifelbar, dafs niemals ein Motiv als solches den Entschlufs zur That fassen oder das Begehen der That durch einen Entschlufs abweisen kann aus dem schon besprochenen Grunde, weil alle Motive in dem Geiste und für denselben ausschliefslich der Erscheinungssphäre desselben anheimfallen und ewig anheimfallen müssen. Dagegen ist der Einzige, aus dem der Entschlufs zur Vollziehung oder zur Unterlassung der That entspringen kann, immer und ewig nur der Geist als reales und kausales Prinzip. Und welchen Charakter wird die Entschliefsung des Geistes, sie sei nun negativ zur Unterlassung oder positiv zur Vollziehung der That, jedesmal an sich tragen? Wird sie nicht notwendigerweise bestehen in einer Wahl, die der Geist zwischen dem Motive zum Guten und dem zum Schlechten zu treffen hat und die kein anderer für ihn treffen kann und darf? Ist der Ausfall der jedesmaligen Wahl seitens des Geistes aber vielleicht ein ihm abgezwungener, ein aufgenötigter, ein nezessitierter? Richtet er sich vielleicht jedesmal notwendigerweise nach der gröfseren Stärke des einen oder des anderen der beiden in ihm wirksamen Motive? Wie wäre das möglich, da der Geist als solcher beide Motive als zwei ihrem Inhalte nach diametral verschiedene Gedankenreihen in ihm sowohl von einander als von ihm selber deutlich und bestimmt unterscheidet? Denn eben durch diese doppelte Unterscheidung geschieht es, dafs die beiden Motive in ganz gleicher Weise dem Geiste als einem denkenden Wesen objektiv und gegenständlich sind. Er kann also jedes von beiden nach dem Werte einerseits und anderseits nach den Nachteilen, welche die Affirmation oder Negation desselben für ihn haben wird, so lange und so sorgfältig er will, betrachten und abwägen. Er mufs aber auch und er in letzter Instanz ganz allein die Entscheidung darüber treffen, welches der beiden Motive durch den Entschlufs zur bestimmten That realisiert werden soll und welches nicht. Denn wie einzig und allein der Geist als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher will, so ist auch nur eben derselbe Geist es, welcher seinem Willen

die jedesmalige bestimmte Richtung giebt. Der Wille des Geistes als die eine der drei Äufserungsweisen seiner Reaktivität wird daher zwar bestimmt, determinirt, aber, wer ihn determiniert, ist kein anderer als der Geist selbst. Und zwar der Geist nicht, in sofern er Erscheinung sondern in sofern er Real- und Kausalprinzip ist, also in sofern, als der Wille selbst in ihm seine reale oder substantiale Wurzel hat. Da nun aber in einem und demselben Geiste Motive verschiedener Art und Richtung wirksam sind, so ist die Willensbestimmung seitens des Geistes auch jedesmal ein Akt der Wahl zwischen Verschiedenem, ja nicht selten Entgegengesetztem. Eine solche Wahl aber, die in letzter Instanz jedesmal nur von der selbstbewufsten Entscheidung des wählenden Real- und Kausalprinzips und von nichts aufserdem abhängt, ist — Freiheit. Der selbstbewufste Geist des Menschen ist frei, weil es in jedem einzelnen Falle keineswegs von der jeweiligen Stärke eines Motivs im Vergleich zu allen übrigen, sondern nur von ihm selbst als einem Real- und Kausalprinzipe abhängt, welches der in ihm wirksamen Motive er affirmieren und welche er negieren will. Wie keiner für ihn und statt seiner wollen kann, so kann in letzter Instanz auch nichts, wir sagen, nichts im Himmel und auf Erden den Akt oder Ausfall seines Willens bestimmen als ebenfalls nur er selbst. Ein Wesen aber, dessen jedesmaliger Entschlufs ein Akt bewufster, überlegter und nur von ihm selbst getroffener Wahl ist, ist ein freies Wesen und wäre es, wie der Dichter sagt, „in Ketten geboren“. Der selbstbewufste Geist des Menschen ist den vorstehenden Nachweisungen zufolge ein solches Wesen. Die Signatur seines Willens ist demnach ganz unleugbar — die Freiheit. [35]

5. Naturgemäfs erhebt sich hier noch die Frage, ob die Freiheit des Geistes verschiedene Grade zuläfst und wodurch dieselben, falls dies der Fall sei, hauptsächlich bedingt werden? Bei dem Versuche einer Lösung derselben ist wieder von der Thatsache auszugehen, dafs die Freiheit als wesentliche Eigenschaft der Reaktivität des Geistes in der

Form des Willens der Erscheinungs- nicht der substantialen und kausalen Seinssphäre des Geistes angehört. Nun ist aber, wie früher dargethan wurde, in der Erscheinungssphäre des Geistes alles und jedes veränderlich. Das Einzige an und von dem Geiste, was jeder Veränderlichkeit schlechthin entzogen ist, fällt in die reale Seinssphäre desselben, es ist seine reale oder substantiale Ein- und Ganzheit. Schon aus diesen Erwägungen leuchtet ein, dafs auch die Freiheit des Geistes verschiedener und gar mannigfaltiger Abstufungen fähig sein wird.

In dem Vorhergehenden wurde die Freiheit als Vermögen der Wahl oder als Wahlfreiheit begründet. Die am diametralsten entgegengesetzten Objekte, zwischen denen die Wahl des Geistes sich bewegen kann und die am allerentschiedensten in die Bildung des Willens zur festen, sicheren Bestimmtheit eingreifen, sind aber die Gegensätze von Gut und Böse, sittlich oder ethisch Erlaubtem und Unerlaubtem. Zwar kann der Geist bei Gelegenheit selbstverständlich auch zwischen mehreren guten oder schlechten oder sittlich indifferenten Handlungen, wenn anders die letzteren überhaupt möglich sind, seine Wahl treffen. Er kann z. B. wählen, ob er dieses oder jenes Buch lesen, ob er arbeiten oder ausruhen, diesem oder jenem Menschen eine Wohlthat erweisen oder ein Unrecht zufügen will. Aber was den Willen des Geistes am meisten und kräftigsten in eine bestimmte, feste Richtung leitet, ist die freie Wahl zwischen Gut und Böse, aus dem einfachen Grunde, weil diese Gegensätze im Leben des Geistes einander am allerschärfsten widersprechen und durch ihre diametral verschiedene Beziehung zur Sittlichkeit schlechthin einander sich ausschliefsen. Nun ist leicht ersichtlich, dafs der Wille des Geistes zu den erwähnten ethischen Gegensätzen von Gut und Böse im allgemeinen möglicherweise in einem dreifachen Verhältnisse stehen kann, von denen zwei wieder sehr mannigfaltige Modifikationen zulassen. Es ist denkbar, dafs ein Geist weder dem Einen, ich will sagen: dem Guten, mit grofser Kraft und Energie sich zuwendet noch von dem

anderen, dem Bösen, mit grofser Kraft sich abwendet. Wie er bei vorkommender Gelegenheit sich entschliefsen, ob er das Gute durch freie Willensthat affirmieren und das Böse negieren oder ob er es umgekehrt machen wird, hängt nicht so sehr von der Bestimmtheit und Richtung seines Willens als von äufseren Umständen ab, unter denen er zufälligerweise zu handeln hat. Dafs ein solcher Geist das nicht besitzt, was man Charakter zu nennen pflegt, wird jedem bei näherer Erwägung einleuchten. Er ist noch ein charakterloses, schwankes Rohr, das gleich leicht auf die Seite des Guten wie des Bösen sich neigt, je nachdem äufsere Verhältnisse und fremdartige Rücksichten in dem Momente, in welchem er sich entschliefsen mufs, seinen Willen mehr in diese oder jene Richtung hineinleiten. Zwar ist der Entschlufs auch eines solchen Geistes vorkommenden Falles noch ein freier, denn in letzter Instanz sind es doch nicht die äufseren Verhältnisse durch ihre Einwirkung auf den Geist, sondern es ist einzig und allein der Geist selber, welcher mittels seiner Reaktivität als Wille den Entschlufs fafst, indem er von zwei möglichen, aber gegenseitig sich ausschliefsenden Handlungen die eine affirmiert und die andere negiert, der einen zu- und beistimmt und die andere von sich weist. Aber die Freiheit, die ein solcher Geist offenbart, ist die Freiheit auf ihrer untersten Stufe; man könnte sie mit René Descartes füglich libertas indifferentiae nennen. [36]

Anders steht es mit der Freiheit des selbstbewufsten Geistes unter der Voraussetzung, dafs die Willensenergie desselben in der Affirmation des Guten und in der Negation seines Gegensatzes oder umgekehrt schon mehr oder weniger erstarkt und befestigt ist. Hier sind, wie leicht ersichtlich, in beiden Richtungen zahllose Abstufungen möglich. Es ist möglich, dafs ein Geist mehr und mehr in dem Grundsatze oder der Maxime sich festsetzt, als die höchste und Ausschlag gebende Norm seines Handelns immer und überall die Forderungen des Sittengesetzes anzusehen und nach ihnen sich zu richten. Je fester dieser Grundsatz in ihm

wird und je öfter er ihm entsprechend seine Entschlüsse fafst, um so mehr wird sein Wille als guter Wille auch erstarken und um so mehr wird er dem hell leuchtenden Ideale aller echten Menschlichkeit, dem vollendet guten Charakter, näher kommen. Hat der Wille in dieser Richtung zwar noch keineswegs den letzten und höchsten, was überhaupt nicht möglich ist, wohl aber einen über das gewöhnliche Mafs hinausgehenden Grad von Festigkeit und Konsistenz erreicht, so wird man auch einem so gesinnten Menschen einen guten Charakter mit Fug und Recht schon beilegen können. In seinem Handeln ist Beständigkeit und Konsequenz. Bei ihm kann man gegebenen Falls voraussagen, wie er handeln wird, sobald der ethische Wert der Handlung, die er zu vollziehen oder zu unterlassen hat, der Beurteilung zugänglich ist. Aber dieselbe Konsequenz und Bestimmtheit des Willens ist auch denkbar in der Richtung des Bösen, des Schlechten. Und wenn auch unter den Menschen, wie sie dermalen sind, ein vollendet böser Charakter so wenig wie ein schlechthin guter irgendwo vorkommen mag, möglich ist es, — und wer wollte leugnen, dafs diese Möglichkeit leider nicht selten zur Wirklichkeit wird? — dafs der Wille des Menschen mehr und mehr in der Richtung des Schlechten sich befestigt und er dadurch demjenigen Zustande immer näher kommt, welcher den höchsten Grad sittlicher Verworfenheit und das direkte Gegenteil des vollendet guten Charakters bezeichnet. Auf welcher Stufe in der einen oder anderen der beiden charakterisierten Richtungen der Wille des Geistes jeweilig aber auch stehen mag, unter allen Umständen trägt derselbe die Signatur der Freiheit, aus dem einfachen und einleuchtenden Grunde, weil eben nur der Geist als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher auch in diesen Fällen selbst sich zu den von ihm zu setzenden Handlungen bestimmt, wenngleich er unter der erwähnten Voraussetzung die Wahl zwischen kontradiktorisch Entgegengesetztem zwar mit geringerer oder gröfserer Leichtigkeit treffen und für die eine Handlung mit Ausschlufs der andern sich entschei-

den mag. Allein welches sind die dem Geiste zu Gebote stehenden Mittel, um das Freiheitsvermögen in ihm an Kraft und Energie wachsen zu machen? Und welches sind namentlich die Mittel, um es wachsen zu machen in der Richtung des Guten?

6. Es ist eine aus dem täglichen Leben bekannte Erfahrung, dafs jede Kraft durch zweckmäfsige Übung derselben an Energie sich steigert. Was so auf dem Boden der Natur sich bestätigt, das gilt erfahrungsgemäfs auch von dem Geiste des Menschen. Daher wird Gewöhnung an das Gute und fortgesetzte Übung desselben ohne weiteres auch eines der wirksamsten Mittel sein, um den freien Willen des Geistes in sittlicher Kraft zu heben und ihm die jedesmalige Wahl zwischen guten und bösen Motiven in der Richtung der ersteren zu erleichtern. Und wenn diese Auffassung der Sache, woran kein Zweifel, für alle Lebensalter des Menschen wahr und das ihr entsprechende Handeln für einen jeden von grofser Bedeutung ist, so wird ihre Berechtigung doch ganz vorzugsweise für den noch jugendlichen und eben deshalb mehr als andere der Erziehung bedürftigen Geist anerkannt werden müssen. Auch der Geist des erst vor kurzem zum Selbstbewufstsein erwachten Kindes hat schon, wenn zwar keine klare und deutliche Erkenntnis, so doch eine rege Empfänglichkeit und ein Gefühl für die Verschiedenheit von Gut und Böse, sittlich Erlaubtem und Unerlaubtem. An dieses Gefühl des Kindes knüpfe die Erziehung an! Sie suche die auch dem kindlichen Geiste schon immanente Hochachtung für alles Gute und sittlich Schöne dadurch mehr und mehr zu beleben, dafs sie dem Kinde nicht selten Gelegenheit giebt, in seinem Alter angemessenen guten Werken sich zu bethätigen. Und mit dieser Übung im Guten gehe Schritt vor Schritt die rechte Belehrung Hand in Hand. Aber wie wird diese einzurichten sein, damit durch sie der hier verhandelte Zweck, Kräftigung des Willens für das Gute oder Steigerung desselben in sittlicher Freiheit, möglichst sicher und vollkommen erreicht werde?

Das eine grofse Objekt alles Unterrichtes, ja aller Wissenschaft ist — so läfst sich auf Grund unserer bisherigen Erörterungen mit Fug und Recht wohl behaupten — richtig verstanden nur der Mensch. Der Mensch — zunächst in seiner ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit als Geist und Natur, Seele und Leib. Ferner in der Art und Weise seiner Entwickelung sowohl in geistiger als leiblicher Beziehung. Endlich in seiner Stellung zu allem übrigen Existierenden, zur Welt und zu Gott. Ein solches umfassendes, ja erschöpfendes Verständnis des Menschen müfste zugleich zu einer Erkenntnis der Welt und Gottes verhelfen, der über die Beschaffenheit beider und ihr Verhältnis zu einander nichts Wesentliches mehr verborgen wäre, und in diesem Sinne ist die Erkenntnis des Menschen das eine grofse Ziel, dessen Realisierung alle und jede Wissenschaft, die dieses Namens würdig ist, anstrebt und allein anstreben kann. Der Unterricht an den jugendlichen Geist, welcher der sittlichen Kräftigung des Willens dienen soll, sei daher vor allem, ja ausschliefslich darauf gerichtet, die in dem erwachten Ichgedanken wie in einem Dämmerlichte sich kundgebende Selbsterkenntnis des Geistes zu immer gröfserer Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit emporzuführen. Er streife ihr die ursprüngliche Form des Gefühls nach und nach ab und setze an ihre Stelle die Form einer immer lichtvoller werdenden begründeten Einsicht. Er kläre den zu erziehenden Geist durch weise Leitung ganz besonders über diejenigen Eigenschaften seiner selbst auf, durch die allein er ein religiöses und sittliches Wesen ist. Er lehre ihn mehr und mehr erkennen, wie er durch ein wahrhaft sittliches und religiöses Verhalten keinem ihm als solchem fremden Gebieter oder Gesetze gehorche, sondern nur die Grundbeschaffenheit seines eigenen Wesens affirmiere und wie ein derartiges Verhalten eben deshalb auch der einzig mögliche Weg sei, der ihn zu voller Übereinstimmung mit sich selbst, zu einem wahrhaften und dauernden inneren Frieden und Glücke führen könne. So leite ein weiser Erzieher den Zögling bis zu der Zeit, in der er seiner Füh-

rung entwachsen ist, um von nun an aus dem Gängelbande, in dem er bis dahin sich befunden, in eine selbständige, nur von ihm zu bestimmende Lebensbahn hinüberzutreten. Hat der Erzieher seine Schuldigkeit gethan und hat er bei seinem Zöglinge den erwünschten Erfolg gehabt, so braucht er um dessen ferneren Lebensgang nicht sonderlich in Sorgen zu sein. Denn jener dürfte das sittliche und religiöse Bewufstsein seines früheren Zöglings leicht bis zu einem solchen Grade gestärkt und gekräftigt haben, dafs es diesem unter allen Umständen schwer fallen möchte, im Strudel des Weltlebens die guten Folgen seiner Jugenderziehung zu verleugnen, der Tugend bleibend den Rücken zu kehren und einem gott- und sittenlosen Wandel sich in die Arme zu werfen. Der frühere Zögling trete über in einen der zahlreichen Berufskreise des vielverzweigten praktischen Lebens. Er habe weder Anlage noch Lust und Gelegenheit, den höheren Studien und einem durch diese bedingten edleren Berufe sich zu widmen. Auch in diesem Falle werden die religiösen und sittlichen Belehrungen, die er in der Jugend empfangen, wie schützende Genien ihn begleiten und mag ihr Inhalt seinem Geiste auch mehr in der Form des Glaubens als einer auf sichere Gründe gestützten Einsicht gegenwärtig sein, immerhin wird er für den Willen des Betreffenden ein Sporn bleiben, der ihn in tausend Fällen antreibt, der Versuchung zum Bösen zu widerstehen und der ihm die Wahl des Guten leicht und angenehm macht. Nun denke man aber unseren Zögling in der günstigen Lage, dafs er den unwiderstehlichen Drang seines Innern, die in der Jugend genossene, auf der Grundlage der Selbsterkenntnis begonnene sittliche und religiöse Bildung zum Abschlusse zu bringen, voll und ganz befriedigen kann. Er sei mit so glücklichen Anlagen und einem solch idealen Geistesfluge ausgestattet, dafs er sich im Betriebe der Wissenschaft dem Höchsten und Erhabensten zuwendet und in seiner Erforschung allein Genüge findet. Er habe den unschätzbaren, alles überwiegenden Vorteil, bei dem Beginne seiner Studienbahn auf einen Meister, einen Philo-

sophen, zu treffen, der ihn das Geheimnis aller Geheimnisse, den Menschen, sowohl nach seiner ontologischen Beschaffenheit als nach allen ihm wesentlichen Beziehungen zu den ihm koexistenten Realprinzipien richtig und in wissenschaftlicher Form durch das Zaubermittel einer sorgfältig ausgebauten, begründeten Erkenntnistheorie durchschauen lehrt. Der Besitz einer solchen Wissenschaft wird unserem ideal angelegten und nun zum Manne herangereiften Jünglinge das Auge des Geistes wunderbar schärfen. Klar und lichtvoll in seinem Bewufstsein steht die Erkenntnis seines eigenen unvergänglichen Wertes und seiner unvergleichlich hohen Bestimmung sowie der Wege, die er zu wandeln hat, wofern er die letztere erreichen und dadurch die Fülle des Lebens und der Beseligung unverlierbar gewinnen will. Zwar wird die Sonne des Lichtes, welche in seinem Geiste aufgegangen, auch seinem Willen keinen Zwang anthun. Er handelt in jedem Falle frei, so oft er aus innerer Selbstbestimmung die Wahl trifft zwischen Gut und Böse; aber die gewonnene Erkenntnis ist wohl geeignet, ihn wie auf Adlersflügeln über alles Schlechte und Gemeine hinwegzuheben, dagegen für alles Gute und Edle zu begeistern und seinen Willen zur steten Übung desselben nicht blofs anzufeuern sondern ihm diese fast unvermeidlich zu machen. Das ist die Unterstützung, welche dem sittlichen Handeln aus einer wahrhaften, gediegenen Wissenschaft zufliefst; das die Kräftigung, welche durch diese dem Willen in der Richtung zum Guten zuteil wird. Und das gilt nicht nur für den Einzelnen sondern auch für ganze Völker, zumal für das deutsche Volk der Gegenwart und Zukunft. Die von uns gemeinte Wissenschaft aber fällt in eins zusammen mit vollendeter Selbsterkenntnis. An sie und nur an sie — ist dieselbe erst gewonnen und den Führern des Volkes auf den Höhen der Macht und Intelligenz in Herz und Sinn gedrungen — wird sich auch die Besserung unserer öffentlichen Zustände in weitem Umkreise anschliefsen. Denn wie die Dinge einmal liegen, so ist die in Rede stehende Wissenschaft, mit den beiden Dioskuren Anton Günther und J. Heinrich

Pabst zu reden, in der That das einzige noch vorhandene Mittel, durch welches „die Zeit wieder zur Achtung der Auktorität im kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Leben zurückgeführt werden kann.“ [37]

§ 15.

Beschränktheit und Bedingtheit.

Wer den Geist des Menschen nach seiner wahren, ontologischen Beschaffenheit gründlich und deutlich erkennen will, der hat — das geht aus dem bisher Vorgetragenen sonnenklar hervor — sein Augenmerk vor allem auf den Entwickelungsprozeſs zu richten, in welchen jener schon sehr frühzeitig eintritt und den wir in dem Vorhergehenden konsequent als den „Differenzierungsprozeſs“ desselben bezeichnet haben [38]. Denn was von sich der Geist allein unmittelbar wahrzunehmen oder zu beobachten vermag, das ist nicht sowohl er selbst als Substanz sondern das sind die Momente des Werdens, welche samt und sonders nur infolge des Differenzierungsprozesses in ihm sich einstellen. Zwar wird der Geist als solcher — d. i. als Substanz — nicht erst durch seinen Differenzierungsprozeſs, vielmehr hat dieser für seine Möglichkeit jenen zur notwendigen Voraussetzung. Das Werden des Geistes als solchen — wenn anders derselbe, wie wir weiter unten freilich beweisen werden, wirklich geworden und nicht immer gewesen d. i. keine Substanz schlechthin ist — fällt notwendigerweise vor den Differenzierungsprozeſs desselben; denn wäre oder existierte der Geist als solcher nicht schon, so könnte er durch den erwähnten Prozeſs auch nicht in differente, unterschiedliche Momente eintreten. Demnach wird durch den Differenzierungsprozeſs nur etwas in und an dem Geiste, aber er selbst als reales Prinzip wird durch jenen nicht sondern er ist schon. Und was bewirkt der Differenzierungsprozeſs in dem Geiste? Für diejenigen unserer Leser, welche den

bisherigen Erörterungen mit Aufmerksamkeit und Verständnis gefolgt sind, kann darüber kein Zweifel bestehen.

Infolge des Differenzierungsprozesses wird in und an dem Geiste, diesem unteilbaren substantialen Eins und Ganzen, gar Vieles, nämlich die Totalität der in ihm sich einstellenden Zustände oder Erscheinungen, welche, in einen einzigen Ausdruck zusammengefafst, das Leben desselben genannt werden. Diese Erscheinungen in ihm sind nun auch, wie schon bemerkt, die einzigen Gegenstände, welche der Geist unmittelbar wahrnimmt oder anschaut, während er sich selbst als die substantiale und kausale Wurzel seiner inneren Erscheinungswelt aus dieser nur erschliefsen, also von sich blofs mittelbar erfahren kann. Zwar ist der Rückschlufs des Geistes von seinen Erscheinungen auf sich als das substantiale und kausale Prinzip derselben kein logischer, es ist kein Schlufs aus einem Allgemeinen auf ein Besonderes oder Individuelles, was dem Scharfsinne eines Descartes schon nicht entgangen ist. Vielmehr ist jener Schlufs ein ontologischer, denn er ist identisch mit einem Hinabsteigen des Geistes aus den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen in ihm auf den nicht wahrnehmbaren substantialen und kausalen Grund derselben. Und diese Fahrt nach der Tiefe nimmt der Geist vor und er mufs sie vornehmen, weil ohne sie sein eigenes Leben ihm ewig unverständlich und unbegreiflich bleiben würde [39]. Bei dieser Beschaffenheit des Selbstbewufstseins des Geistes ist aber auch die Frage: wie ist der Geist zu den ihm immanenten Erscheinungen gekommen? oder in schärferer Fassung: wie hat sich die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. in dem Geiste vollzogen? für die ontologische oder metaphysische Bestimmung des letzteren von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Hat der Geist etwa immer d. i. von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an in jener Scheidung sich befunden und zwar dadurch, dafs er sich durch eigene Kraft und Macht in dieselbe versetzt hat? Oder geht die Scheidung des Geistes in die erwähnten differenten Momente

nicht von ihm selber aus und hat sie von ihm schlechterdings auch nicht ausgehen können? Mag nun das Eine oder das Andere der Fall sein: welche charakteristischen Eigenschaften des Geistes offenbart das Zustandekommen der Scheidung in ihm sowohl nach der Seite seines Erscheinens als nach der seines substantialen Seins? Diese und einige andere mit ihnen zusammenhängende Fragen sind es, welche hier in dem Schlufsparagraphen über den Geist des Menschen unsere Aufmerksamkeit noch in Anspruch nehmen.

1. In den vorherigen Ausführungen haben wir schon keinen Zweifel darüber gelassen, dafs die Scheidung des Geistes in Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz etc. nichts Ursprüngliches und nichts durch ihn allein in ihm Gesetztes oder Bewirktes sei. Vielmehr sei dieselbe das Resultat eines Prozesses, dessen Beginn im Geiste nicht von diesem selber abhänge sondern von Ursachen, die als solche aufserhalb des Geistes liegen und deren Einwirkungen zu dem besagten Zwecke auf ihn stattfinden müssen. Einen vollgültigen, unwiderleglichen Beweis für diese Auffassung liefert allein schon die Thatsache, dafs der Geist als ein seiner selbst bewufst gewordenes Realprinzip nicht eine sondern zwei diametral verschiedene Kräfte oder Bethätigungsweisen offenbart, Rezeptivität und Reaktivität, durch deren gemeinsame aber nicht einseitige Wirksamkeit in ihm sein ganzes Leben zustande kommt. Denn was folgt aus dieser Thatsache? Es folgt augenscheinlich und unmittelbar, dafs die erste und primitivste Bethätigung des Geistes eine solche seiner Rezeptivität, also eine solche sein mufs, zu der er nicht selbst sich determiniert und aufrafft, sondern zu der er durch ein fremdes Wesen und eine fremde Ursache determiniert wird. Denn würde die erste, ursprünglichste Bethätigung, die der Geist als Realprinzip ausübt, in der That auch von ihm als solchem verursacht und nicht von einem ihm als solchem fremden Wesen, welches durch Einwirkung auf ihn zu jener ihn sollizitiert, so offenbarte er sich in dieser seiner ersten Bethätigung unleugbar

als ein rein aktives d. i. als ein solches Realprinzip, welches, um zu einem Kausalprinzipe zu werden, lediglich auf sich selber und auf nichts aufser ihm hin- und angewiesen wäre. Dieser Charakter der ersten, ursprünglichsten Wirksamkeit des Geistes könnte sich aber auch in keiner seiner späteren Setzungen verleugnen. Denn ein Realprinzip, was für den Beginn seiner Bethätigung auf nichts als auf sich selber angewiesen ist, was also ursprünglich lediglich aus und durch sich selbst in Kraftthätigkeit oder Wirksamkeit sich übersetzt, kann noch viel weniger für die Fortsetzung seiner Bethätigung fremder d. i. nicht von ihm als solchem ausgehender Hilfe bedürfen. Der erste Akt, durch den es die Setzung einer Wirkung vorgenommen, durch den es also nicht blofs als Real- sondern auch als Kausalprinzip sich erwiesen, hat es zugleich als ein absolutes d. i. als ein schlechthin unabhängiges, nur auf sich selbst angewiesenes, keiner fremden Mithilfe oder Einwirkung bedürftiges Kausalprinzip zur Offenbarung gebracht. Trägt aber seine erste, ursprünglichste Setzung die Signatur der Absolutheit an der Stirn d. i. hat das betreffende Realprinzip für jene keiner fremden Anregung bedurft, sondern ist sie das Produkt lediglich seiner reinen, durch nichts als durch es selber bedingten Aktivität — nun, wie sollte ein derartiges Realprinzip jemals in die Lage kommen können, für irgendeine seiner späteren Setzungen allein nicht auszureichen, sondern in Beziehung auf sie auf vorherige fremde Einwirkungen angewiesen zu sein? Mit anderen Worten: Ein Realprinzip, welches primitiv lediglich aus und durch sich selbst oder durch alleinige eigene Energie zu einem Kausalprinzipe sich erhebt, ist nicht blofs für seine erste, ursprünglichste sondern für alle seine Setzungen oder Wirkungen ein rein aktives und niemals auf fremde Einwirkungen angewiesenes. Ihm als solchem ist nicht eine zweifache, diametral verschiedene Bethätigungsweise eigentümlich und wesentlich, die eine, durch welche es Fremdes in sich aufnimmt, die andere, durch welche es, auf Anregung und im Anschlusse an das

aufgenommene Fremde, Eigenes aus sich hervorbringt, sondern es offenbart die Qualität seiner als einer Ursache oder eines Kausalprinzips immer und überall in einer einzigen Bethätigungsweise und diese ist keine andere und kann keine andere sein als reine, absolute d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige, lediglich aus und durch es selber wirkende Aktivität. Rezeptivität oder Passivität als Angewiesenheit auf fremde Anregung, um selbst bestimmte Wirkungen hervorbringen zu können, ist in einem so beschaffenen Real- und Kausalprinzipe weder denkbar noch möglich.

Ein Real- und Kausalprinzip von der Art des vorher charakterisierten ist der seiner selbst bewufst gewordene Geist des Menschen thatsächlich und erfahrungsgemäfs nicht. Derselbe kann nicht alle Setzungen, die er in und an sich selbst im Gebiete des Denkens, Wollens und Fühlens vornimmt, lediglich aus und durch sich ohne fremde Hilfe hervorbringen. Denn wäre dieses der Fall, wozu bedürfte er dann, um auch nur eine einigermafsen nennenswerte Stufe der Entwickelung zu erklimmen, fort und fort des Unterrichtes, der Erziehung, des Verkehrs mit anderen vernünftigen Menschen, des Studiums von Büchern u. s. w. u. s. w.? Müfste er alles das, was bei seiner thatsächlichen Beschaffenheit die erwähnten und andere fremden Anregungen ihm darbieten und allein darbieten können und an dem seine eigene aktive Produktionskraft nur sehr allmählich und mühsam, wenn auch bei verschiedenen in sehr verschiedenem Grade, sich emporarbeiten und erstarken kann, nicht selber sich zu geben imstande sein? Allein wer eine solche Möglichkeit auch nur bezüglich des Geistes eines einzigen Menschen im Ernste behaupten wollte, — und wäre der letztere selbst der begabteste und genialste, der jemals unter der Sonne erschienen — wer also sagen wollte, dafs es überhaupt irgendeinen menschlichen Geist jemals gegeben habe, gebe oder in Zukunft noch geben werde, der alle seine Wirkungen lediglich aus und durch sich selber d. i. aus reiner, absoluter Aktivität hervorzu-

bringen vermöge, der würde damit so sehr eine der offenkundigsten Thatsachen in dem Leben des Geistes verleugnen, daſs er sich nicht wundern dürfte, auf allen Seiten einem allgemeinen Miſstrauen und Unglauben zu begegnen. Bedarf aber der Geist, nachdem die Entwickelung in ihm schon begonnen und er selbst zu aktivem Leben erwacht ist, noch fort und fort neuer, fremder Einwirkungen, um sich auf immer höhere Entwickelungsstufen und zu immer gröſserer Bestimmtheit hinaufzuheben, ist mit anderen Worten das selbstbewuſste Leben des Geistes das gemeinsame Produkt zweier Kräfte in ihm, der Rezeptivität und Reaktivität, so muſs dem Geiste der Charakter, ein rein aktives Wesen zu sein, auch ganz allgemein in kategorischer Weise abgesprochen werden. Er kann dann keine einzige seiner Setzungen aus reiner, absoluter Aktivität vorgenommen haben und daraus folgt wieder unwidersprechlich, daſs die erste, ursprünglichste Wirkung oder Veränderung, welche in und an ihm stattgefunden, nicht das Produkt seiner eigenen Thätigkeit sondern das einer fremden Ursache gewesen, welche durch ihre Einwirkung auf den Geist jene in und an diesem hervorgerufen. Diejenige Kraft, welche in und an dem Geiste zuerst in Wirksamkeit tritt, ist demnach seine Passivität oder Rezeptivität, ein Umstand, unter dessen Berücksichtigung die später erwachende Aktivität des Geistes nur als Reaktivität bezeichnet werden kann. [40]

2. Es ist nach unserer obigen Bemerkung selbstverständlich, daſs der Geist als Realprinzip auch schon vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung in ihn existieren muſs. Aber in welchem Zustande befindet er sich hier? Wie beschaffen ist er vor dem Beginn seiner Entwickelung, welche selber mit der Rezeption der ersten fremden Einwirkung auf ihn anhebt?

Offenbar ist der Geist in diesem Zustande vorerst eine bloſse Substanz, nur Real-, aber noch nicht Kausalprinzip, ein bloſses Ding, eine bloſse Sache (res), noch nicht Ursache (causa). Diese Bestimmungen, vollkommen

und gründlich verstanden, enthüllen schon in weitem Umfange des Geistes ursprünglichste Beschaffenheit. Vor allem sagen sie mit grofser Deutlichkeit, was der Geist schon in seinem primitiven Zustande nicht ist und auch später niemals werden kann. Als Substanz, Ding oder Realprinzip ist er in erster Linie nicht Erscheinung oder, mit Spinoza zu reden, modus, Modifikation oder Affektion einer Substanz oder eines Realprinzips. Wer ihn als eine solche ansetzt, vernichtet von vornherein seine wahre Beschaffenheit in einem der wesentlichsten Punkte so vollständig, dafs es mehr als wunderbar zugehen müfste, wenn derselbe im Verfolge über einer so gänzlich verfehlten Selbsterkenntnis noch eine auch nur halbwegs richtige Welt- und Gotteserkenntnis gewinnen sollte. Wird der Geist in dem erwähnten Falle, wie von Spinoza geschieht, als Erscheinung oder Modifikation der göttlichen Substanz angesehen, so ist er damit nach der einen Seite hin zwar ins Unendliche erhoben, denn er als solcher ist apotheosiert, weil zu einem Momente im Leben Gottes selber erklärt. Aber selbst diese Apotheosierung kann ihm den Verlust seiner eigenen Substantialität nicht ersetzen. Er ist zwar ein Moment im Leben Gottes, aber ein Moment, das heute zur Existenz gelangt und morgen als solches wieder ins Nichts versinkt, da bei einer Verhältnisbestimmung von Gott und Geist wie der in Rede stehenden Gott selbst naturnotwendig zu einem Wesen degradiert wird, welches sein Leben nur durch eine endlose Setzung stets neuer Erscheinungen, sowie durch fortwährende Vernichtung der schon gesetzten zur Offenbarung bringen kann. Und eben dies ist für jeden Einsichtigen ein sprechender Beweis dafür, dafs in einem derartigen Systeme, wie dasselbe im Einzelnen auch immer modifiziert sein mag, die (endliche, kreatürliche) Natur zum Range (des unendlichen, absoluten) Gottes erhoben ist — ein Beginnen, welches die Wissenschaft von vornherein im Prinzipe zu einer heidnischen, ganz und gar antichristlichen stempelt und welches endlich einmal unmöglich zu machen die be-

ständige Sorge aller derjenigen sein mufs, die über den Wirren der Zeit den Glauben an eine Aussöhnung der Resultate der Wissenschaft mit dem Lehrkomplexe des positiven Christentums noch nicht verloren haben.

Durch die tägliche Erfahrung wird bewiesen, dafs der Geist eines jeden Menschen in einen so beschaffenen Entwickelungs- oder Differenzierungsprozefs eintritt, aus welchem er nach kürzerer oder längerer Zeit als ein seiner selbst bewufstes Realprinzip, als ein Ich auftaucht. Nun hat unsere Analyse des Selbstbewufstseins, wie wir hoffen und überzeugt sind, unwiderleglich dargethan, dafs der Geist jenes schlechterdings nicht gewinnen könnte, wenn er nicht schon vor dem Beginne seiner Entwickelung ein ein- und ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas gewesen und eine solche in dem Prozesse seiner Entwickelung auch geblieben wäre. Auch diese Erkenntnis eröffnet uns einen tiefen Blick in das, was der Geist nicht ist und niemals werden kann. Als ganzheitliches Realprinzip oder substantiale Monas ist der Geist nicht die Individualität oder Besonderung einer allgemeinen, universalen Substanz, mag die letztere nun als Natur oder als Geist oder als Gott (Weltgeist) angesetzt und bestimmt werden. Giebt es überhaupt eine allgemeine, universale Substanz — und wir werden später sehen, dafs dies in der That der Fall ist —, welche ihre Universalität dadurch an den Tag gelegt, dafs sie in ihrem Differenzierungsprozesse in eine zahllose Menge von Individuen als ebenso viele Bruchteile oder Fragmente ihrer selbst sich dirimiert und besondert hat, so kann und darf der Geist des Menschen von keinem, der seine wahrhafte Wesenheit nicht vernichten will, als ein Individuum, wenn auch als das höchste und vollkommenste dieses allgemeinen, universalen Seins angesehen und behandelt werden. Denn wäre der Geist ein in dem Differenzierungs- oder Lebensprozesse einer allgemeinen Substanz sich einstellendes Individuum, so wäre ihm selbst für den Fall, dafs die allgemeine Substanz die Gottheit selber sein sollte, die Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ich-

gedankens eine absolute Unmöglichkeit. So oft der Geist des Menschen seit den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage von Juristen, Theologen, Philosophen und Naturforschern daher auch als die Individualisierung oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Realprinzips angesehen worden ist, diese Verhältnisbestimmung hat immer und überall ihren Grund nur in einer durch und durch mangelhaften Erforschung desjenigen Prozesses, den jener in seiner Entwickelung durchläuft und als dessen Resultat der Ichgedanke in ihm sich absetzt. Die erwähnte Auffassung des Geistes ist überall, wo immer sie sich geltend macht, viel mehr das Produkt einer übersprudelnden Phantasie als das Resultat einer exakten, in die Tiefe dringenden wissenschaftlichen Untersuchung. Sie ist nicht Wahrheit sondern ein grandioser Irrtum, der in seinen Folgen naturnotwendig wieder um so verhängnisvoller wird, als die gewonnene Selbsterkenntnis für den konsequenten Denker das Fundament ist, über dem jede andere Erkenntnis desselben sich auferbaut. Ist und bleibt jeder Geist eines jeden Menschen nun aber ein ganzheitliches Realprinzip, eine substantiale Monas, wie beschaffen ist dann diese Monas *vor* dem Beginne ihrer Entwickelung? Wie verhält sich dieselbe namentlich in dem Zustande *vor* ihrer Entwickelung zu demjenigen Zustande, in welchen sie *durch* ihre Entwickelung eintritt?

3. Das vorliegende Problem ist in dem Vorhergehenden der Lösung in so weit schon entgegengeführt, als wir dort dargethan haben, daſs der Geist des Menschen primitiv nur erst *Sache* noch nicht *Ursache*, *Real-* noch nicht *Kausal*prinzip ist. Nun! wie wird man sich ihn denn als bloſses Realprinzip näher zu denken haben? Unbestreitbar vor allem in der Art, daſs seine beiden nachherigen Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität in ihm noch zu keiner Wirksamkeit oder aktuellen Bethätigung gekommen sind. Kräfte als bestimmte Bethätigungsweisen des Geistes giebt es hier in und an ihm noch nicht. Zwar ist der Geist auch jetzt schon die reale Möglichkeit zu seinen später erfolgenden Kraftäuſserungen, aber die Möglichkeit ist noch nicht

zur Wirklichkeit geworden, er ist, mit Aristoteles zu reden, zwar schon ein δυνάμει (potentia), aber noch kein ἐνεργείᾳ oder ἐντελεχείᾳ (actu) kräftiges Realprinzip, er ist, wir wiederholen es, noch kein Kausalprinzip. Und da nun alle Erscheinungen in und an dem Geiste, wie immer dieselben sonst beschaffen sein mögen, für ihr Auftreten in ihm dadurch bedingt sind, dafs entweder die Rezeptivität oder die Reaktivität oder beide zusammen in ihm sich wirksam erweisen, so können dem Geiste während des primitiven vor den Beginn seiner Entwickelung fallenden Zustandes Erscheinungen irgendwelcher Art auch noch nicht immanent sein. Er ist als solcher ein noch erscheinungsloses reales Sein; die Scheidung und der Gegensatz von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Subjekt und Objekt u. s. w. kommt in demselben noch gar nicht vor. Damit sind aber auch überhaupt in und an dem Geiste irgendwelche Unterschiede oder unterschiedliche Momente noch nicht vorhanden. Der Geist ist mithin in seinem ursprünglichen Zustande ein noch völlig unterschiedsloses, indifferentes reales oder substantiales Eins. Diesen Zustand der Indifferenz hat man auch den der Unbestimmtheit genannt und ihm den Zustand der späteren Entwickelung des Geistes als den seiner Differenz und Bestimmtheit entgegengesetzt. Ferner ist ersichtlich, dafs der Zustand der Indifferenz oder Unbestimmtheit des Geistes auch wieder mit dem eines noch völligen Unentwickeltseins oder einer gänzlichen Unthätigkeit und Ruhe in eins zusammenfällt. Und da all und jedes Leben eines Realprinzips irgendeine so oder so beschaffene Thätigkeit oder Bethätigung desselben zur Voraussetzung hat, so ist der Geist in dem ursprünglichen Zustande seiner Existenz auch noch völlig leblos, unlebendig. Aber deswegen ist er keineswegs tot, denn obgleich actu noch unlebendig, hat er doch die Möglichkeit einer sogar unerschöpflichen Lebensfülle in sich, nur dafs er dieses Leben aus der Potentialität in die Aktualität noch nicht übergesetzt hat. Und da ist, wie dargethan, sogar mit Nachdruck daran zu erinnern, dafs der Geist aus

seiner ursprünglichen Leblosigkeit oder Indifferenz in das Leben oder die Differenz sich aus und durch sich allein auch gar nicht einmal übersetzen kann. Vielmehr ist derselbe hierfür durchaus auf Einwirkungen anderer Wesen hin- und angewiesen, so sehr, dafs, wofern ihm diese aus welcher Ursache auch immer in der zu dem besagten Zwecke geforderten Weise nicht zuteil würden, er sogar auf immer in dem Zustande völliger Indifferenz und Leblosigkeit verharren müfste. Dieses Unvermögen des Geistes, lediglich aus und durch sich selbst aus der Leblosigkeit in das aktuelle Leben, aus der ursprünglichen Indifferenz oder Unbestimmtheit in die Differenz oder Bestimmtheit sich überzusetzen, haben wir schon früher, im Anschlusse an die Günthersche Terminologie, mit dem Ausdrucke der Beschränktheit bezeichnet. Beschränktheit des Geistes ist demnach eine Eigentümlichkeit seines Erscheinens oder seiner Kraftäufserung. Der Geist des Menschen ist ein beschränktes Realprinzip, weil er für all sein Wirken auf vorherige fremde Einwirkungen angewiesen ist, weil er sich primitiv nicht durch sich allein, sondern nur mit fremder Hilfe in das Erscheinen übersetzen kann. Und diese seine grundwesentliche Bechaffenheit verleugnet der Geist auch in seiner späteren Entwickelung nicht. Denn nachdem er einmal in das Leben übergetreten, bleibt er zur Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung desselben doch fort und fort an die Notwendigkeit der Rezeption fremder Einwirkungen gebunden. Dafs aber der Geist eines jeden Menschen von dieser Beschaffenheit ist, welcher nur halbwegs Vernünftige könnte und wollte das leugnen? Nun ist es aber eben die ganz und gar unleugbare Eigenschaft der Beschränktheit des Geistes, welche auch wieder auf eine andere, noch tiefer liegende Eigenschaft desselben hinweist — die Bedingtheit. Und die Bedingtheit des Geistes ist es, welche uns wieder eine neue, bis jetzt noch nicht berührte, sowohl negative als positive Erkenntnis desselben eröffnet — eine Erkenntnis, die für einen deutlichen Einblick sowohl in das Woher oder den Ursprung des Geistes als in sein Verhält-

nis zu Gott, dem absoluten Sein und Leben, von weittragender Bedeutung ist. Es ist unsere Pflicht, den gewichtigen Gegenstand nicht beiseite liegen zu lassen, sondern, wie er es verdient, in möglichst helles Licht zu setzen.

4. Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Prinzip und Zustand u. s. w. des in die Differenzierung ein- und übergegangenen Geistes sind — das beweisen unsere vorherigen Erörterungen — durch einander gegenseitig aber in sehr verschiedener Weise bedingt. Der Geist als Substanz oder reales Prinzip ist ein selbstständig Seiendes, als solches hat er eine Existenz in und an sich selbst. In der erwähnten Beziehung ist der Geist auf die Erscheinungen oder Zustände in ihm nicht angewiesen. Jeder Geist eines jeden Menschen hat als reales Prinzip, wie kurz oder lange dies auch gewesen sein mag, thatsächlich einmal existiert, ohne dafs auch nur eine Erscheinung ihm damals immanent war. Ganz anders verhält es sich aber mit allen Erscheinungen des Geistes, die seit dem Beginne und im Verlaufe seiner Entwickelung in ihm auftreten. Keine einzige derselben ist ein selbständig Seiendes und keine kann es sein. Sie alle ohne Ausnahme haben ihre Existenz in und an dem Geiste als einer Substanz. Sie sind also eben für ihre Existenz durch den Geist als solchen bedingt; ohne diesen würden und könnten sie überhaupt nicht existieren. Und wenigstens ein beträchtlicher Teil der Erscheinungen des Geistes ist von ihm als solchem auch noch in anderer Weise abhängig. Denn die Erscheinungen sind nicht blofs Erscheinungen des Geistes d. i. fertige Gebilde und Zustände in ihm sondern ein sehr grofser Teil derselben sind auch seine Wirkungen, indem eben der Geist selbst, nicht als blofses Real- sondern als Real- und Kausalprinzip es ist, welcher durch eigene Thätigkeit dieselben in und an sich erzeugt hat. Und auch diejenigen Erscheinungen des Geistes, von denen nicht er selbst die sie bewirkende Ursache ist, haben sich nicht selbst hervorgebracht. Auch sie sind Wirkungen anderer Real- und Kausalprinzipien, welche durch ihre Einwirkungen auf den Geist

sie in diesem verursacht haben. Jede dem Geiste immanente Erscheinung ist demnach die Wirkung eines Real- und Kausalprinzips, sei es des Geistes selbst sei es einer ihm als solchem fremden und von ihm verschiedenen in Aktualität befindlichen Substanz. Dagegen ist der Geist als Real- und Kausalprinzip nicht auch die Wirkung oder Setzung irgendeiner Erscheinung und er kann dies nicht sein. Ist er als jenes dennoch nicht Sein schlechthin, sondern ist er auch als Realprinzip gesetzt oder gewirkt oder geworden — und wir werden später beweisen, dafs dies in der That so sich verhält — so ist er doch nicht gesetzt oder geworden durch irgendeine Erscheinung, sondern durch ein anderes Realprinzip oder eine andere Substanz, zum thatsächlichen Beweise dafür, wie unwahr es ist, wenn, wie wir schon gehört haben, Spinoza mit grofser Emphase behauptet: Die Setzung oder Hervorbringung irgendeiner Substanz durch eine andere sei unmöglich [41]. Ist nun aber der Geist als Substanz für seine Existenz auf die ihm immanent werdenden Erscheinungen gar nicht angewiesen, während umgekehrt diese in derselben Beziehung seiner durchaus und zum Teil sogar in zweifacher Rücksicht bedürfen, so ist deswegen der Geist als solcher doch auch nicht in jeder anderen Hinsicht von seinen Erscheinungen schlechthin unabhängig. Denn wie wir gesehen, ist der Geist primitiv ein noch unbestimmtes Realprinzip, ohne aber auch ein solches für immer zu bleiben. Vielmehr wird derselbe aus einem unbestimmten ein bestimmtes Realprinzip und zwar dadurch, dafs in ihm die Scheidung von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. sich vollzieht und auf dem Grunde dieser Scheidung das Leben des Geistes in Akten des Denkens, Fühlens und Wollens an Reichtum und Tiefe, an Extensität und Intensität mehr und mehr zunimmt. Ja der Geist geht augenscheinlich nur deshalb in die vorher erwähnte Scheidung ein und es bilden sich nur deshalb immer neue Erscheinungen in ihm heraus, damit dadurch seine ursprüngliche Unbestimmtheit in immer gröfsere Bestimmtheit oder damit die unerschöpfliche Fülle des ihm

möglichen Lebens mehr und mehr in die Wirklichkeit übergeführt werde. Nicht also die Existenz des Geistes als eines realen Prinzips wohl aber die Bestimmtheit desselben in ihren mannigfaltigen Abstufungen und Graden ist durch die ihm immanent werdenden Erscheinungen bedingt.

5. Ein Teil der im Geiste auftretenden Erscheinungen und zwar der bei weitem gröfste derselben verhält sich zu ihm als solchem u. a. auch wie die Wirkung zu ihrer Ursache. Der Geist wird durch den Differenzierungsprozefs in ihm nicht nur Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Subjekt und Objekt, er wird auch Ursache und Wirkung zugleich. Der Ausdruck: „causa sui“ ist daher nicht so unvernünftig, wie in neuerer Zeit namentlich Arthur Schopenhauer ihn auszugeben beliebt. Er hat zunächst seine volle Richtigkeit in und an dem Geiste des Menschen. Denn versteht man unter dem Genitiv sui nicht den Geist als Substanz oder als solchen, sondern, was ebenfalls durchaus zulässig ist, die Erscheinungssphäre desselben, so ist der Geist in der That für einen sehr grofsen Teil derselben die (sie bewirkende) Ursache, er ist mithin in Wahrheit causa sui. Und wie mit dem Geiste, so wird es sich auch mit jedem anderen Realprinzipe verhalten, das zu einem Kausalprinzipe sich entwickelt. Jedes Realprinzip ist oder wird causa sui, jedes endliche in der Form der Beschränktheit, das unendliche in der der Absolutheit, wie seiner Zeit erhellen wird [42]. Ferner wirft die vorherige Entwickelung auch wieder ein helles Licht auf die Verkehrtheit der Kantischen Kategorieenlehre, namentlich auf Kants Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des Substantialitäts- und Kausalitätsgedankens. Denn es ist weit gefehlt, dafs, wie Kant will, beide Gedanken an und für sich leere, inhaltlose Formen des Verstandes seien, die sich bei Gelegenheit äufserer oder innerer Wahrnehmungen oder Anschauungen der Sinnlichkeit d. i. bei Gelegenheit der Erfahrung in dem Verstande entwickeln, um sich eben mit jenen Wahrnehmungen als ihrem Inhalte zu erfüllen. Wäre es so, so wäre aller-

dings mit Kant zu behaupten, dafs der Mensch und speziell der Geist des Menschen auch mit jenen Grundgedanken alles vernünftigen Erkennens über das blofse Erscheinungsgebiet nicht hinauskäme. Nun sind aber, wie dargethan, weder die vom Menschen mittels fremder Einwirkung auf ihn gebildeten äufseren noch seine inneren Wahrnehmungen jemals der Inhalt der in Rede stehenden Gedanken desselben. Vielmehr gewinnt der Geist diesen immer und überall nur dadurch, dafs er alle ihm immanenten Wahrnehmungen als ebenso viele Erscheinungen in ihm auf sich als Real- und alle jene nebst allen übrigen von ihm selbst in ihm hervorgebrachten Erscheinungen auch auf sich als Kausalprinzip zurückführt, um sie dadurch für wirklich halten zu können. Der primitive Inhalt der Gedanken der Substanz und Ursache ist also der Geist als solcher, als substantiales und kausales Prinzip in wesentlicher Verschiedenheit von all und jeder Erscheinung. Und jene beiden Gedanken sind nicht blofs, was Kant sehr irrtümlicherweise behauptet, ihrer Form sondern ebenso sehr ihrem Inhalte nach ein apriorisches Besitztum des menschlichen Geistes [43]. Doch — der Geist wird zu einer Ursache oder zu einem Kausalprinzipe nicht rein aus und durch sich selber. Er vermag nicht durch eigene Thätigkeit sich in die Erscheinung überzusetzen, wenn er nicht vorher durch fremde Einwirkungen auf ihn die erforderliche Anregung hierzu empfangen hat. Denn die Aktivität des Geistes ist nicht reine, absolute Aktivität, sie ist nicht actus purus, sondern nur Reaktivität mit einem zwar positiven (vom Geiste selbst abhängigen) aber zugleich auch mit einem negativen (von anderm realen Sein bedingten) Momente. Und wie die erstere Seite derselben im Geiste als einem selbständigen, in und an sich selber seienden Realprinzipe ihren Grund hat, so mufs selbstverständlich auch ihre zweite, negative Seite in einer bestimmten Beschaffenheit des Geistes als eines realen Prinzipes begründet sein. Um der der Aktivität des Geistes anhangenden negativen Seite willen haben wir jene als Beschränktheit bezeichnet. Welches ist denn nun wieder die Eigenschaft des

Geistes, aus der seine Beschränktheit erklärlich und begreiflich wird?

6. Es wurde öfters in scharfem Gegensatze zur Scholastik und zu manchen Philosophen der neueren Zeit hervorgehoben, dafs der Geist ganz anders als alles und jedes, was Erscheinung genannt wird, ein durchaus autonomes, auf sich selber ruhendes, in und an sich selbst seiendes und sich selbst im Sein erhaltendes reales Prinzip sei [44]. Allein wie die Aktivität oder das Erscheinen des Geistes in seiner Angewiesenheit auf fremde Einwirkungen eine negative Seite an sich trägt, so wird der Geist als reales Prinzip trotz der vorher betonten Selbständigkeit desselben doch auch mit einer ähnlichen Negativität behaftet sein. Denn das Erscheinen ist nichts anderes als das Offenbarwerden des Prinzipes selber; dieses mufs daher in jenem auch seine grundwesentliche Beschaffenheit an den Tag legen. Und worin anders könnte die letztere erkannt werden als darin, dafs ein Prinzip, welches den Beginn seines Erscheinens oder seiner Bethätigung nicht selbst einzuleiten vermag sondern hierfür auf vorherige fremde Einwirkungen hin- und angewiesen ist, auch den Beginn seiner Existenz nicht sich selber verdankt sondern einem andern Realprinzipe, welches ihm selbst durch Setzung desselben zur Existenz verholfen hat? Ein Sein oder eine Substanz wie der Geist des Menschen, deren Erscheinen oder Wirksamkeit nicht actus purus ist, ist auch kein ens purum, kein Sein schlechthin d. i. kein rein affirmatives, von jedem andern ganz und gar unabhängiges sondern ein mit Negativität behaftetes Sein. Ein Realprinzip der erwähnten Art ist mit anderen Worten kein Prinzip durch sich (ens a se) d. i. es ist kein Prinzip, welches infolge der ihm eigentümlichen Beschaffenheit nicht nicht existieren konnte, welches demnach immer von Ewigkeit zu Ewigkeit her gewesen, vielmehr ist es ein einmal noch nicht gewesenes und dann erst gewordenes Realprinzip und zwar geworden erst in dem Augenblicke, als es durch ein anderes (das rein affirmative, absolute) Realprinzip (aus dem Nichts) gesetzt (geschaffen) und so in die Existenz ein- und über-

geführt wurde. Einmal geworden kann auch einer solchen Substanz eine relative Selbständigkeit nicht abgesprochen werden, denn von dem ersten Augenblicke ihrer Existenz an ist sie ein Sein in und an sich selbst und daher so unvergänglich wie die absolute Substanz selber. Aber eine relative Selbständigkeit und eine relative Substanz ist keine absolute Substanz und Selbständigkeit. Und daſs die in Rede stehende Substanz eine solche nicht ist, offenbart sie eben dadurch, wodurch allein sie es offenbaren kann, nämlich dadurch, daſs auch ihre Wirksamkeit oder ihr Erscheinen den Charakter der Absolutheit d. i. schlechthinniger Unabhängkeit von der Mithilfe fremden Seins nicht an sich trägt. Ein Sein oder Prinzip, das nicht durch sich erscheint, so formuliert Günther tausendmal kurz und bündig die hier besprochene wichtige Wahrheit, ist auch nicht durch sich, ist kein Prinzip schlechthin, kein absolutes sondern ein gesetztes und zwar, wie weiter unten wird dargethan werden, ein mittels Kreation gesetztes, ein kreatürliches Realprinzip [45]. Und diese Eigenschaft des Geistes des Menschen, Sein nicht schlechthin oder eine gesetzte, geschaffene Substanz zu sein, nennen wir, ebenfalls mit Günther, die Bedingtheit desselben. Wie demnach die Beschränktheit des Geistes in seine Erscheinungssphäre fällt, so trifft die Bedingtheit denselben als Substanz oder reales Prinzip. Beides sind an sich negative Eigenschaften des Geistes, nämlich die Negation der Absolutheit oder Unendlichkeit sowohl seines substantialen Seins als seines Erscheinens. Ebendeshalb sind sie aber auch mit der Affirmation der Relativität oder Endlichkeit des Geistes in beiderlei Beziehungen identisch. Der Geist des Menschen ist demnach ein relatives oder endliches Realprinzip, aus keinem anderen Grunde, als weil er in seinem Sein d. i. als Substanz bedingt und in seinem Erscheinen beschränkt ist. Und wie die Beschränktheit seines Erscheinens für ihn selbst der Erkenntnisgrund, die ratio cognoscendi der Bedingtheit seines Seins ist, denn diese wird von ihm aus jener erschlossen, so ist umgekehrt die letztere der Seinsgrund, die ratio

essendi von jener, denn der Geist ist in seinem Erscheinen nur deshalb beschränkt, weil ihm als einer Substanz der Stempel der Bedingtheit oder Nichtabsolutheit aufgedrückt ist. Mit dieser Entwickelung der Beschränktheit und Bedingtheit oder in einen einzigen Ausdruck zusammengefaſst der Endlichkeit des menschlichen Geistes brechen wir die Erörterungen über denselben einstweilen ab. Die Fortsetzung unserer Untersuchungen wird uns erst dann die Notwendigkeit auferlegen, noch anderes als das bisher Vorgetragene über ihn zu enthüllen, wenn wir das Verhältnis desselben zu dem Leibe des Menschen sowie zu Gott, dem absoluten Real- und Kausalprinzipe, zu besprechen haben werden.

Anmerkungen zur ersten Unterabteilung.

[1.] Die angezogenen Kantischen Aussprüche aus den Jahren 1791 und 1798 haben wir vollständig mitgeteilt in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 73 fg. Zugleich findet der Leser dort eine Beurteilung der in den wesentlichsten Punkten völlig verkehrten Ansicht, welche Kant über die Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins im Menschen gehegt hat. Es ist von um so gröfserem Gewichte, sich dies beständig und deutlich gegenwärtig zu halten, als gerade Kants sehr mangelhafte Selbstbewufstseinstheorie es gewesen, welche ihn trotz der im Texte mitgeteilten gewaltigen Aussprüche verhinderte, zwischen Mensch und Tier (Vieh) eine qualitative Verschiedenheit zu behaupten oder jenen als dualistisches, dieses als monistisches Wesen zu behandeln. Vielmehr ist einem Kant nach wie vor auch der Mensch ein monistisches Wesen, die letzte und höchste Individualität, welche die Natursubstanz am Schlusse der Tierreihe ebenfalls aus ihrem Schofse noch hervorgehen läfst, sowie ihr vorher die dem Menschen untergeordneten Tiergattungen entsprungen sind, — nur mit dem Zusatze, dafs der Mensch als Erzeugnis der Natur zum eigentlichen (oder Kultur-) Menschen nicht wurde ohne seine eigene Mitwirkung d. i. ohne dafs er zur Bildung des Ichgedankens sich erhoben hätte. Eine treue, gedrängte Darstellung von Kants Auffassung haben wir in folgendem Satze Fr. A. Langes: „Dafs der Mensch sich aus einer tierischen Vorexistenz durch innere Entwickelung erst zum Menschen erhoben habe, wurde von Kant als selbstverständlich behandelt; er betrachtete aber den Durchbruch des Ichgedankens als den eigentlichen Moment der Menschenschöpfung“ („Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl., II, 313). Lange führt II, 432 u. 433 auch mehrere Stellen an, aus denen noch speziell das Verhältnis erhellt, welches Kant dem Menschen zur Natur resp. zur Tierwelt angewiesen hat. Es ist nicht ohne Interesse, wenigstens von den den Gegenstand in einigen wich-

tigen Punkten sehr genau behandelnden Aussprüchen Kants Kenntnis zu nehmen.

Im Jahre 1771 veröffentlichte Kant in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen, St. 67, eine kurzgefafste Rezension der von dem italienischen Anatomen Professor Moscati zu Pavia gehaltenen akademischen Rede: „Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Menschen und Tiere“. Dieselbe ist von Rosenkranz in die Gesamtausgabe der Kantischen Schriften nicht aufgenommen; sie findet sich aber in der von Hartenstein besorgten Ausgabe II, 429—431, nach der wir in diesem Falle citieren. Kant giebt Moscati ohne weiteres als von ihm bewiesen zu, dafs „der aufrechte Gang des Menschen gezwungen und widernatürlich“ und „dafs unsere tierische Natur eigentlich vierfüfsig sei“, der Mensch aber „die Gewohnheit abgelegt habe, auf Vieren zu gehen“. Darauf wird versichert, dafs auch der letzte Teil dieses Satzes in den Händen Moscatis „beinahe eine völlige Gewifsheit“ erhalte und die Rezension mit folgenden bezeichnenden Aussprüchen geschlossen. „Man sieht hieraus, die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, dafs der Mensch, als ein Tier, für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäfsesten ist, die vierfüfsige; dafs in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt ist, und vermittels deren er für beständig die hierzu geschickteste Stellung, nämlich die zweifüfsige, annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Tiere gewinnt, aber auch mit Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen mufs, die ihm daraus entspringen, dafs er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat.“

Interessantes und Lehrreiches über den hier verhandelten Gegenstand liefert auch die 15 Jahre später, nämlich erst 1786 geschriebene Abhandlung: „Mutmafslicher Anfang der Menschengeschichte“ bei Rosenkranz VII, 365—383. Auch hier setzt Kant überall als selbstverständlich voraus, dafs die Natur es sei, welche, wie die übrigen Tiere, so auch den Menschen als „Tiergattung“ auf dem normalen Wege ihrer Entwickelung hervorgebracht (VII, 375). In dem Instinkte, dem alle Tiere folgen und ursprünglich auch der Mensch gehorchte, erblickt Kant ganz richtig zwar „den Ruf der Natur“ (VII, 368), zugleich aber auch „die Stimme Gottes“ (VII, 367) und eben diese sogen. Stimme Gottes war es, welche, wie Kant ganz naiv unter Berufung auf 1 Mos. III, 2. 3 hervorhebt, dem Menschen „einige Dinge zur Nahrung erlaubte, andere verbot“ (VII, 367). Und „so lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe (Gottes oder) der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft

fing bald an sich zu regen und suchte . . . seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern". Hierdurch erhielt die Vernunft aber auch „die erste Veranlassung, mit der Stimme der Natur zu chikanieren und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäfs ausfiel. Der Schaden mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein" (VII, 368 u. 369). Dies alles berichtet Kant unter fortwährender Berufung auf die mosaische Schöpfungsgeschichte des Menschen — eine Deutung des biblischen Sündenfalles, die er gegen den Schlufs seiner Abhandlung noch einmal so zusammenfafst. „Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich, dafs der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nichts anderes als der Übergang aus der Roheit eines blofs tierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nacheinander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen" (VII, 373) Daher soll denn auch der Einzelne „seine eigene Vergehung nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sein, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Übertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre (denn willkürliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen), sondern er soll das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen, und sich also von allen Übeln, die aus dem Mifsbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen haben, indem er sich sehr wohl bewufst werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade ebenso verhalten und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mifsbrauchen" (VII, 382 u. 383).

Was bleibt bei dieser Deutung des Ursprungs, der Beschaffenheit und ersten Entwickelung des Menschen und seines Geschlechtes von dem Lehrbegriffe noch übrig, den das positive Christentum über jene Dinge der Welt verkündet hat? Und wenn Kant, unzweifelhaft der Chorführer der letzten Epoche deutscher Philosophie, solchen An-

sichten schon ergeben war — wer darf sich wundern, dafs dann nach und nach die Wissenschaft zahlloser deutscher Gelehrten in allen wesentlichen Punkten zu der christlichen Welt- und Lebensansicht in der That in den schroffsten, prinzipiellsten Gegensatz getreten ist? Der tiefste Grund hierfür liegt aber in nichts anderem als in Kants verkehrter Auffassung des Menschen und diese wieder wurzelt in den Irrtümern, die er in seiner Erkenntnistheorie begangen hat. Damit haben wir recht eigentlich den Punkt bezeichnet, dessen lange erwartete gründliche Remedur die Regeneration der Wissenschaft und, setzen wir hinzu, ihre Regeneration in ächt christlichem Geiste im Gefolge haben wird.

[2.] Eine ganz andere, durchaus irrtümliche Ansicht über die im Texte verhandelte Sache hatte René Descartes, der sonst um die Förderung der Wissenschaft in verschiedenen Richtungen so verdiente Forscher. Descartes sah wie in dem Gottesgedanken so auch in dem Selbstbewufstsein, dem Ichgedanken, eine idea innata oder ingenita. Er schreibt: „Superest ut examinem, qua ratione ideam istam (sc. Dei) a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, quum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. (Med. III, p. 29.) Infolge dieser Auffassung ist nach Descartes der Geist des Menschen sowohl seiner selbst als Gottes schon bewufst, während der Mensch sich noch im Mutterleibe befindet. „Non dubito“, lesen wir, „quin mens statim, atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent“ (l. c. Resp. IV, p. 135), Welche Vorstellung Descartes mit diesem Angeborensein des Selbstbewufstseins und der Gottesidee aber verband, geht aus seiner Responsio ad Hyperaspistem (Epist. II, 16, p. 85 u. 86) hervor. Hier heifst es: „Nec etiam sine ratione affirmavi, animam humanam, ubicunque sit, etiam in matris utero semper cogitare Non autem idcirco mihi persuadeo, mentem infantis de rebus metaphysicis in matris utero meditari, sed contra, si quid liceat de re non perspecta conjicere, quum experiamur, mentes nostras corporibus ita esse adjunctas, ut fere semper ab iisdem patiantur, et quamvis in adulto et sano corpore vigens animus nonnulla fruatur libertate cogitandi de aliis, quam quae ipsi a sensibus afferuntur, eandem tamen non esse libertatem in aegris nec in dormientibus nec in pueris, et solere esse eo minorem, quo aetas est tenerior, nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus, mentem corpori

infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quae ex ista unione et quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari. Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et eorum omnium veritatum, quae per se notae esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, quum ad ipsas non attendunt, nec enim postea crescente aetate illas acquirit, nec dubito quin, si vinculis corporis eximeretur, ipsas apud se esset inventura.“ Schon die letzten Worte dieser Stelle beweisen, dafs Descartes der Überzeugung war, nur der Körper sei es, welcher den Geist verhindere, die ihm angeborenen Gedanken selbst im Mutterleibe sich zu einem klaren und deutlichen Bewufstsein zu bringen. Noch bestimmter wird dieselbe Überzeugung Resp. ad V obj. p. 70 ausgesprochen. Einer seiner Gegner — es war Gassendi — hatte Descartes die Frage vorgelegt, wie beschaffen in dem Geiste eines Menschen die Ideen Gottes und seiner selbst wohl sein würden, wenn derselbe bis zum gegenwärtigen Augenblicke weder jemals die Augen geöffnet noch überhaupt von seinen Sinnen irgend einen Gebrauch gemacht hätte. Und was meint Descartes dazu? „Ingenue et candide respondeo me non dubitare (modo ipsam [sc. mentem] in cogitando non impeditam a corpore ut neque etiam adjutam supponamus), quin easdem, quas nunc habet, Dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt ac in nullis ad illas percipiendas juvant, et nihil obstat, quominus omnes homines easdem se habere aeque animadvertant, quam quia in rerum corporearum imaginibus percipiendis nimium occupantur.“

Aus dieser urkundlichen Darstellung läfst sich mit Herbeiziehung noch einiger anderer Stellen ganz genau die Bedeutung ermitteln, die Descartes mit dem Begriffe der „angeborenen Ideen“ verbindet. Bekanntlich fafste Descartes den menschlichen Geist als substantia cogitans und im Gegensatze dazu den Körper (den Stoff oder die Materie) als substantia extensa. Und für jene Auffassung des Geistes schrieb er sich gelegentlich sogar die Priorität zu. „Nemo ante me, quod sciam, illam (sc. animam rationalem) in sola cogitatione sive cogitandi facultate ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit.“ (Notae in programma quoddam p. 178.) Besteht aber das Wesen des Geistes darin, denkende Substanz, sowie das des Körpers darin, ausgedehnte Substanz zu sein, so ist auch von jenem das (aktuelle) Denken ebenso wenig abtrennbar wie von diesem die (aktuelle) Ausdehnung. Genau so begründet denn auch Descartes fort und fort seine Behauptung, dafs der Geist immer, selbst im Mutterleibe, denke. „Quae certior aut evidentior ratio ad hoc posset optari, quam quod probarim ejus (sc. animae humanae) naturam sive essentiam in eo consistere, quod cogitet, sicut essentia corporis in eo

consistit, quod sit extensum. Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari, nec ideo mihi videtur ille magis audiendus, qui negat animam suam cogitasse iis temporibus, quibus non meminit se advertisse ipsam cogitasse, quam si negaret etiam corpus suum fuisse extensum, quamdiu non advertit illud habuisse extensionem" (Epist. II, 16, p. 86). Aus dieser Vergleichung und Parallelisierung des Denkens des Geistes mit der Ausdehnung des Körpers geht unseres Erachtens klar hervor, dafs Descartes jenes nur als aktuelles Denken, nicht als blofses Denkvermögen oder Denkfähigkeit verstanden haben kann. Er schrieb also dem Geiste auch schon im Mutterleibe aktuelles Selbst- und Gottesbewufstsein zu. Allein mit dieser unserer Interpretation scheinen andere sehr bestimmt lautende Aussprüche des grofsen Philosophen in einem flagranten Widerspruche zu stehen, indem derselbe auch wieder aufs allerschärfste betont, dafs er unter den angeborenen Ideen nicht „aktuelle" Gedanken verstanden wissen wolle, sondern nur das Vermögen, diese hervorzurufen oder zu bilden. „Monebo auctorem, per ideas innatas me nunquam intellexisse, nisi quod ipsemet verum esse expressis verbis affirmat, nempe nobis a natura inesse potentiam, qua Deum cognoscere possumus. Quod autem istae ideae sint actuales vel quod sint species nescio quae a cogitandi facultate diversae, nec unquam scripsisse nec cogitasse; immo etiam me magis quam quemquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, quum vidi magnam illam catervam, quam vir laboriose collegit, ad probandum, infantes non habere notitiam Dei actualem, quamdiu sunt in utero matris, tanquam si me hoc pacto egregie impugnaret." (Notae etc. p. 189). Und ähnlich schreibt Descartes Resp. ad III obj. p. 102: „Denique quum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi." Wie sollen wir nun diese scheinbaren oder, wenn sie wörtlich genommen werden, wirklichen Zurückweisungen unserer obigen Auffassung der angeborenen Ideen Descartes' mit dieser vereinbaren? Die Arbeit, welche uns dies verursacht, dürfte nicht allzu schwer sein und eine Gefahr, Descartes' wahre und eigentliche Meinung zu verfehlen, ist, wie uns scheinen will, dabei sogar ausgeschlossen.

Nach Descartes' dualistischer Ansicht vom Menschen existiert der Geist desselben, seine substantia cogitans, nicht für sich allein, sondern er ist mit dem Leibe, der substantia extensa, in eins zusammengesetzt; beide bilden eine unio substantialis (Resp. IV, p. 125), oder, wie Descartes auch sich ausdrückt: „Docet natura me (sc. mentem) non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio,

sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam“ (Med. VI, p. 41). Nun wird durch die Vereinigung von Geist und Leib in dem Menschen, wie wir Descartes wiederholt haben versichern hören, aber auch bewirkt, dafs der Geist nur dann der Momente seines eigenen Lebens sich erinnern kann, wenn der Leib seinerseits die hierzu erforderliche Unterstützung ihm darbietet. Das ist aber in dem embryonalen und in anderen (Krankheits-) Zuständen nicht der Fall. Was Wunder, dafs wir hinterher an das in jenen Zuständen von uns geführte geistige Leben keine Erinnerung haben! „Haeres“, schreibt Descartes gegen Gassendi, „an existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, quum sit substantia cogitans? Et quid miri quod non recordemur cogitationum, quas habuit in matris utero vel in lethargico etc., quum ne quidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus habuisse dum essemus adulti, sani et vigilantes? Ad recordationem enim cogitationum, quas mens habuit, quamdiu corpori est conjuncta, requiritur, ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo sive se applicando recordatur. Quid autem miri si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?“ (Resp. ad V oly. p. 60 u. 61). Hiernach werden die anscheinend widersprechenden Aeufserungen unseres Philosophen sich leicht und ungezwungen mit einander in Einklang bringen lassen.

Descartes schreibt dem Geiste die Macht zu, den Ichgedanken, den Gottesgedanken u. s. w. rein aus und durch sich selber, ohne dazu irgendwelcher Anregung von aufsen zu bedürfen, in sich zu erzeugen. Thatsächlich bildet der Geist diese Gedanken auch von dem ersten Momente seiner Existenz an; die Entstehung jener Gedanken und die Entstehung des Geistes als des Subjekts, dem jene eigen sind, fallen in denselben Zeitpunkt und eben deshalb nennt Descartes jene ideae innatae, ingenitae. Dafs das „Angeborensein“ jener Ideen die Bildung oder Ausprägung derselbens seitens des Geistes nicht aus-, vielmehr einschliefst und dafs jenes sonach in dem von uns soeben gedeuteten Sinne verstanden werden mufs, beweist Descartes' eigene, hierüber abgegebene lichtvolle Erklärung. „Et sane non mirum est“, heifst es Med. III, p. 24, „Deum me creando ideam illam (sc. dei) mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo

illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere atque ita Deum esse.“ Aber obgleich der Geist der einzige und alleinige Erzeuger des Ichgedankens, des Gottesgedankens u. s. w. in ihm ist und eben deshalb diese Gedanken als aktuelle auch stets in sich hat, so liegt die Möglichkeit, sich der angeborenen Ideen auch stets zu erinnern oder ein stetes Bewufstsein um ihre Gegenwart im Geiste zu haben, doch nicht in des Geistes alleiniger Macht; vielmehr ist der Geist hierfür auf den hierzu erforderlichen Zustand des mit ihm geeinten Körpers, des Gehirns angewiesen. Und insofern, als dieses der Fall oder als der Geist, weil ihm seitens des Körpers die nötige Unterstützung nicht zuteil wird, zeitweise ein Bewufstsein um die eingeborenen Gedanken nicht hat — insofern, sage ich, konnte Descartes das „Angeborensein“ gewisser Ideen als ein „aktuelles“ wohl auch wieder in Abrede stellen und jenes in dem „Vermögen“ des Geistes erblicken, die betr. Ideen, falls der Leib dem Geiste nur kein Hindernis in den Weg lege, aus und durch sich allein d. i. aus absoluter Kraft und Macht „in sich hervorzulocken“. Welch' grofser Irrtum dieser Ansicht aber zugrunde liegt, werden unsere nachfolgenden Erörterungen beweisen.

[3.] Kants S. W. II, 695.

[4.] Die Ausdrücke: Ins Selbstbewufstsein „versetzt werden“ oder der Urmensch „verdankt“ sein Selbstbewufstsein fremder Einwirkung, sind offenbar sehr ungenau und schlecht gewählt, da sie die aktive Beteiligung eben des Subjektes, in welchem das Selbstbewufstsein zustande kommt, an den das letztere bedingenden Vorgängen viel zu sehr ausschliefsen. Obschon Günther an einen Ausschlufs in Wirklichkeit nicht denkt, wäre doch zu wünschen gewesen, dafs er Ausdrücke, wie die oben gerügten, die leicht irre führen und bei ihm allenthalben wiederkehren, sorgfältig vermieden hätte. Übrigens haben wir denselben Fehler auch schon anderswo und an anderen getadelt z. B. an Kant und Helmholtz. Vergl. meine Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“, S. 139, Anm.

[5.] Anton Günther: „Über die Philosophie der Offenbarung“ in: „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“ herausgegeben von Dr. J. H. Fichte, II. Bd., Bonn 1838, S. 296 u. 297.

[6.] Vgl. a. a. O. S. 309. Ferner VIII. Bd., Bonn 1841, S. 281. 290. 296. Hier heifst es: „Der Geist (als Sein) wird Selbstbewufstsein (Denken seiner als Sein) nur durch einen selbstbewufsten Geist — und nur dadurch, dafs er den Eindruck (als Produkt der Ein- und Gegenwirkung) auf die kausalen Faktoren bezieht.“ Auch diese

Charakterisierung der Entstehung des Selbstbewufstseins im Geiste des Menschen können wir in mehrfacher Hinsicht als eine genaue und zutreffende nicht anerkennen. Übrigens vergleiche man aufser den angeführten Stellen noch Günthers „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums“, 2. Aufl., Wien 1848, I, 106; I, 171 u. 172; I, 225; II, 72; II, S, CLII; ferner: „Peregrins Gastmahl“, Neue Ausgabe. Wien 1850, S. 153. „Eurystheus und Herakles“, S. 117. 129 u. a. v. a. O.

[7.] „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“, II. Bd., S. 297. Sehr deutlich spricht Günther hierüber „Vorschule“ u. s. w. II, 72 sich aus. Nachdem er dort vorausgeschickt, dafs „der Urmensch“ „nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung (Kreatur) Gottes sei“, fährt er wörtlich fort:

„Als kreatürliche Substanz d. h. als Setzung von Gott konnte er (der Urmensch d. i. der Geist desselben) sich durch sich schlechterdings nicht in die Erscheinung oder Kraftäufserung übersetzen. Aber auch mit Hilfe der Natur und ihrer Wirkungen, insofern sie Einwirkungen für den Menschen wurden, konnte sich der Mensch als Geist nie differenzieren, denn die Natur kann in ihren Einwirkungen so wenig sich selber aufgeben und über sich hinausgreifen, als sie dasselbe in ihren Wirkungen vermag, was sie aber können müfste, wenn sie den Geist zu seiner ihm eigentümlichen Erscheinung: zum Erfassen seiner selbst als des substantiellen Prinzips zu erheben vermöchte, — sie, die in höchster Selbststeigerung sich nur als Erscheinung, nie als Sein zu denken vermag. Kurz: Eine niedere Sphäre des Bewufstseins kann das Sein einer höheren nicht ins Bewufstsein rufen, ohne das Prinzip von jenem mit ihm selber und dadurch auch Gott mit sich selber in Widerspruch zu setzen. Mit einem Worte: der den ersten Menschengeist differenzierende Einflufs fällt der Kraft und Macht Gottes notwendig anheim.“

So denkbar, ja so wahrscheinlich uns die von Günther vertretene Ansicht auch ist, so können wir doch den von jenem in dem obigen für dieselbe angeführten Grund als einen beweisenden und überzeugungskräftigen nicht gelten lassen. Zwar ist es, wie wir darthun werden, vollkommen richtig, dafs die Natursubstanz selbst in keinem ihrer Gebilde zur Ausprägung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens vordringt; sie gewinnt sich immer und überall nur als „Erscheinung“, nie als „substantiales Sein“. Aber folgt daraus auch schon ohne weiteres, dafs sie durch ihre Einwirkungen auf den von ihr wesentlich verschiedenen Geist des Menschen in diesem die Entwickelung oder Differenzierung nicht einleiten und dafs dieselbe, blofs auf Anregung der Natur, nicht auch so weit sich steigern kann, bis der Ichgedanke im Geiste zum Vorschein kommt? Wir unserseits sehen

nicht ein, wie, wollte jemand dies annehmen, er dadurch die Natur, geschweige denn gar Gott mit sich selber in Widerspruch setzen sollte, zumal selbst nach Günther die Natur wegen ihrer Wesensverschiedenheit vom Geiste in der Sphäre der kreatürlichen Substanzen diesem nicht sowohl unter- als völlig nebengeordnet erscheint. Die Entwickelung und das Bewufstsein der Natur haben daher mit denen des Geistes verglichen zwar ihre eigentümlichen Nachteile, sie haben aber auch ihre eigentümlichen Vorzüge; in jenen Beziehungen sind sie der Entwickelung und dem Bewufstsein des Geistes unter-, in diesen aber auch übergeordnet. Kurz: der von Günther angeführte Grund ist eine blofse Versicherung, eine Behauptung a priori, deren Wahrheit, falls sie wahr ist, nur durch die sorgfältigste Beobachtung oder durch Erfahrung bestätigt werden kann.

[8.] Bekanntlich giebt es auch eine Reihe von Erfahrungsthatsachen, auf welche man sich zur Begründung der von uns noch beanstandeten Auffassung zu berufen pflegt. Allein auch diese scheinen uns noch nicht so beglaubigt und sicher zu sein, dafs wir sie als ganz und gar unantastbare, vollgültige Beweise können gelten lassen. Was man in dieser Hinsicht anführt, ist übersichtlich zusammengestellt in der Rektoratsrede von Dr. Elvenich: „Die Wesenheit des menschlichen Geistes“, Breslau 1857, S. 16. Vgl. auch meine Schrift: „Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik“, Münster 1873, I, 50 Anm. Übrigens gehen die modernen „Völkerpsychologen“ sogar soweit, dafs sie nicht nur die Entwickelung des menschlichen Geistes sondern diesen selber aus den auf den Menschen stattfindenden Einwirkungen seiner vernünftigen Umgebung ableiten — ein Irrtum, den ich in meinem Du Bois S. 251 u. 252 bereits charakterisiert und scharf gerügt habe.

[9.] Th. Weber, Emil Du Bois-Reymond etc., S. 226.

[10.] „Ethica“ I, def. V: „Per modum intelligo (substantiae affectiones sive) id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“

[11.] Das vorher besprochene Verhältnis der Lebensmomente z. B. der einzelnen Akte seines Denkens, Wollens u. s. w. zu dem Ich (dem Geiste als solchem) wird in der Gegenwart von vielen Seiten mit einem Anschein von Gründlichkeit, in der That aber nur auf Grund eines sehr oberflächlichen Räsonnements bestritten und in Abrede gestellt. Unsere Auffassung der Sache glaubt man durch den ganz und gar ungerechtfertigten Vorwurf des „Dogmatismus“ einfach diskreditieren zu können, während man sich selber bei der Bekämpfung jener als den „kritischen“ Philosophen aufspielt, der allein den Ruhm echter Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nehmen könne. Wir

sind es uns selbst, mehr noch der Sache, die dabei auf dem Spiele steht, schuldig, dieser hohlen Prahlerei energisch entgegenzutreten. Eine willkommene Handhabe dazu bietet uns Langes „Geschichte des Materialismus."

Lange berichtet I, 223 fg. ausführlich über die Stellung, welche Gassendi, der Erneuerer des epikureischen Materialismus im 17. Jahrhundert, zu der Philosophie Descartes' eingenommen. Dabei zieht dieser jenem gegenüber nach Langes Darstellung überall den kürzeren. So werden (I, 228) Gassendis im Jahre 1643 erschienene „Disquisitiones Anticartesianae" von Lange als „ein Werk" anerkannt, „das mit Recht als Muster einer ebenso feinen und höflichen als gründlichen und witzigen Polemik bezeichnet werde". Und die Gründlichkeit desselben soll sich vor allem darin offenbaren, weil Gassendi gezeigt habe, „dafs das cogito (Descartes sagt fast ausnahmslos: ‚Ego cogito') ergo sum nichts weniger als die höchste und erste Wahrheit sei, aus welcher sich alle übrigen ableiten liefsen." Auch wir können uns keineswegs dazu verstehen, Descartes' ego cogito ergo sum und die von jenem diesem gegebene Deutung in jeder Beziehung gutzuheifsen, wovon sich der Leser aus unserer Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie", S. 30–38, leicht überzeugen kann. Aber ein Vorzug kommt dem berühmten Satze Descartes' doch unzweifelhaft zu. Er hebt mit grofser Bestimmtheit dasjenige Wirkliche hervor, an dem kein seiner selbst bewufster Mensch jemals zweifeln kann, während alles andere primitiv der Möglichkeit des Zweifels wohl ausgesetzt ist, nämlich die Wirklichkeit oder die Thatsache des eigenen Bewufstseins und die des Ich als des Subjektes dieses Bewufstseins, wie wir in § 4 dieser Arbeit zwar kurz aber einleuchtend bewiesen haben. Der Zweifel Descartes' an allem, was nicht das Ich oder ein Moment seines Bewufstseins ist, so unbeholfen er bei jenem auch auftreten mag, ist daher zum Zwecke einer voraussetzungslosen, gewissen Wissenschaft durchaus berechtigt, ja notwendig. Wie sieht aber Lange jenen Zweifel an? „In der That", meint er, „ist jener kartesische Zweifel, der eines schönen Morgens (‚semel in vita') vorgenommen wird, um die Seele von allen seit der Kindheit eingesogenen Vorurteilen zu befreien, nichts als ein frivoles Spiel mit leeren Begriffen." Nun! Wie mufs es in dem Kopfe eines Mannes wohl aussehen, der sich über Wert und Bedeutung des kartesischen Zweifels zum Zwecke einer gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit, des thatsächlich Gegebenen in solcher Art aussprechen kann! Doch lassen wir das, wir haben es hier mit einem andern Gegenstand zu thun.

Descartes gewinnt bekanntlich aus „dem Denken" das Ich als Subjekt des Denkens, als substantia cogitans, wiewohl wieder nicht zu leugnen ist, dafs dem Einblick, welchen jener in das Verhältnis

von Denken und Sein oder denkender Substanz gewonnen, an Vollkommenheit gar vieles fehlt und dafs derselbe durchaus und in zahlreichen Punkten der Berichtigung und Vertiefung bedarf. Aber die von Descartes allenthalben konstatierte Thatsache, dafs das Ich oder der Geist als solcher nicht Denken sondern Subjekt des Denkens sei, ist doch richtig und unanfechtbar. Was macht aber Lange aus dieser Thatsache? „Am wenigsten", schreibt er I, 229, „ist der Schlufs auf ein Subjekt des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat: ‚Es denkt, solle man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis'." Diesem wird dann II, 279 Nr. 9 folgendes noch hinzugefügt. „Die Priorität für diese Bemerkung scheint übrigens Kant zu gebühren, der S. W. II, 278 äufsert: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedenken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können." Gleichwohl behält Lichtenbergs Fassung, welche die Erschleichung des Subjektes auf einfachste Weise, ohne alle Anlehnung an ein System, evident macht, ihre grofsen Verdienste."

Was sollen wir zu dieser animosen aber wenig verständigen Expektoration Langes sagen? Also das dem Denken von Descartes und uns und, nebenbei bemerkt, auch von vielen anderen selbst von Lange als grofse Philosophen anerkannten Denkern untergelegte Subjekt ist „erschlichen"? Das Denken ein „subjektloses" Denken? Ein Denken ohne einen „Denkenden" oder ein „Denkendes" oder ein Etwas, Ding oder wie man das nennen will, welches denkt? Fürwahr eine Behauptung, die jedem nur halbwegs Besonnenen als Wahnwitz erscheinen mufs! So weit, wie Lange, gehen denn auch in den oben angeführten Aussprüchen selbst Kant und Lichtenberg nicht. Denn jener bezeichnet das Subjekt der Gedanken zwar als ein „transzendentales Subjekt" d. i. als ein an sich gänzlich unbekanntes X, aber darüber, ob und dafs ein Subjekt des Denkens überhaupt vorhanden ist und sein mufs, läfst Kants Ausspruch doch gar keinen Zweifel aufkommen. Und selbst Lichtenberg verrät noch dieselbe Auffassung der Sache, wenn er das cogito nicht durch „Ich denke", sondern durch „Es denkt" übersetzt wissen will, denn eben dieses „Es" deutet das denkende Subjekt ebenso an, wie der Ausdruck „Es blitzt" auf die mit entgegengesetzter Elektricität geladenen Wolken hinweist, welche bei ihrem Zusammentreffen den Blitz erzeugen. Aber auch Lichtenberg und Kant gehen weiter, als auf Grund der Erfahrung und ohne zu dieser sich in Widerspruch zu setzen, ge-

schehen darf. Denn mit dem Worte „Ich" bezeichnet jeder zunächst nur sich selbst oder sich als Menschen, ohne damit zugleich auch schon etwas über seine Beschaffenheit aussagen zu wollen. Nun beobachtet jeder zum Selbstbewufstsein entwickelte Mensch in und an sich aber eine Menge von Zuständen, Erscheinungen oder Lebensäufserungen, u. a. auch sein Denken, die er, eben weil er sie in und an sich bemerkt, auch nur auf sich beziehen oder denen er nur sich und nichts anderes als Subjekt unterlegen kann, aber auch unterlegen mufs. Und eben sich als Subjekt seiner Lebensäufserungen bezeichnet jeder mit dem Worte „Ich", freilich ohne damit vorerst über die eigentliche metaphysische oder ontologische Beschaffenheit des Ich etwas bestimmen zu können. Was daher das Ich oder der Mensch als Ich ist, ob ein blofs körperliches, materielles oder ob ein blofs geistiges, immaterielles Wesen oder ob ein Vereinwesen aus beiden und worin in dem einen oder anderen Falle seine wahrhafte Beschaffenheit erblickt werden mufs — das alles wird durch den Aufgang des Selbstbewufstseins im Menschen diesem noch keineswegs bekannt sondern kann nur durch die eindringendsten Untersuchungen sehr allmählich mehr und mehr entdeckt und ans Licht gebracht werden. Dagegen erkennt jeder seiner selbst bewufst gewordene Mensch bei nur einiger Besonnenheit und Reflexion auf sich selbst sich naturnotwendig auch als das Subjekt aller von ihm an ihm beobachteten Lebensäufserungen — eine Erkenntnis, von der er durch Prädizierung der letzteren von sich als einem Ich auch fort und fort ein ganz unzweideutiges Zeugnis ablegt. Und wenn es nun dennoch Philosophen giebt, wie Lange, welche diese ganz und gar unleugbare Thatsache nichtsdestoweniger leugnen, so beweisen sie dadurch eben nur, dafs jeder, dem die Wahrheit, wir sagen, die Wahrheit lieb ist, auch der Wissenschaft gegenüber die Mahnung zu beherzigen hat: „Trau, schau wem!"

[12.] Soll dieses „natürlicherweise" so viel heifsen als „selbstverständlich", so erinnert es sehr stark an die sogen. „faule" Vernunft, die Kant selbst anderswo so vortrefflich und geistreich zu persiflieren versteht. Oder ist es in der That so „natürlich", dafs ein Wesen, welches nicht „vergeht", auch nicht „entstanden" sein kann? Schliefst das Nichtvergehen das Nichtentstandensein immer und überall notwendigerweise ein? Wer, dem nicht alle gründliche und gediegene Selbsterkenntnis verloren gegangen ist, möchte so etwas behaupten wollen!

[13.] In dem Texte bei Rosenkranz steht statt „uns" „unser" — ein offenbarer Druckfehler.

[14.] Die angezogenen Stellen finden sich in Kants S. W. II, 281 u. 282. Wir haben im Texte hervorgehoben, dafs Kant das Ich als „logisches" Subjekt mit dem „Bewufstsein" als solchem identifiziere. Er kommt wiederholt auf diesen Gegenstand zurück. So nennt er II, 278 u. 279 „die Vorstellung: Ich", also den Ichgedanken, eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere"; man könne von ihr „nicht einmal sagen, dafs sie ein Begriff sei sondern ein blofses Bewufstsein, das alle Begriffe begleitet". Und als blofses Bewufstsein oder als „Bewufstsein an sich" ist der Ichgedanke oder das „logische" Subjekt unseres Denkens einem Kant „nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll, denn von der allein kann ich sagen, dafs ich dadurch irgend etwas denke". Gegenüber dieser Kantischen Auffassung des Ich erinnern wir hier wieder daran, dafs jeder mit dem Worte: „Ich" zunächst sich selbst als Menschen bezeichnet. Ist aber der Mensch als solcher „ein blofses Bewufstsein", eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung"? Wir sollten glauben: der Scharfsinn eines Kant wäre nicht notwendig, um den ungeheuren in diesen Bestimmungen unterlaufenden Irrtum zu entdecken. Und wenn Kant ihn dennoch nicht entdeckt hat, so liegt der Grund für diese auffallende Thatsache einzig und allein darin, weil seine kritischen Gedankengänge ihm eine Decke vor die Augen zogen, welche seine Sehkraft für eine unbefangene und ungetrübte Selbstbeobachtung nachgerade unempfänglich machte.

[15.] Im Texte bei Rosenkranz steht „den"; es wird aber wohl „die" heifsen sollen.

[16.] Kants S. W. II, 281 u. 282.

]17.] Fr. A. Lange: „Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie." Iserlohn 1877, S. 148.

[18.] Der in § 10 aus der Analyse des Selbstbewufstseins ententwickelte Substanzbegriff ist in mehrfacher Beziehung bekanntlich nicht neu, sondern hat ein hohes, ehrwürdiges Alter für sich aufzuweisen. In einzelnen Bestimmungen geht derselbe zurück auf Aristoteles; er ist einer der Grundbegriffe des positiven Christentums, hat sich das ganze Mittelalter hindurch in der Scholastik erhalten und von dort her sich herübergerettet in die neuere Zeit, in die Philosophieen eines Descartes, Spinoza, Leibniz; er wird in gleicher Weise auch von sehr namhaften Denkern unseres Jahr-

hunderts, so von Herbart, Lotze, Anton Günther, Knoodt u. v. a. vertreten. Anderseits läſst sich aber auch nicht leugnen, daſs gerade in der Gegenwart, namentlich seit dem Wiederaufleben der kritischen Philosophie Kants, eine weitverzweigte Polemik gegen denselben hervorgetreten ist, — eine Polemik, die nicht davor zurückschreckt, all und jede Substanz in wesentlicher Verschiedenheit von dem, was bloſse Erscheinung ist, in Abrede zu stellen und somit das ganze Gebiet des Wirklichen oder des thatsächlich Existierenden auf die Totalität der in ununterbrochenem Wechsel kommenden und verschwindenden Erscheinungen zu reduzieren. Nach dieser Auffassung teilt sich die Gesamtwirklichkeit in zweierlei Arten von Erscheinungen, in (mechanische, örtliche) Bewegungen und in Bewuſstseinsvorgänge, in Akte des Empfindens, Denkens, Wissens, Wollens, Fühlens u. s. w., während es keine Substanzen giebt oder geben soll, welche in Bewegung sich befinden und welche die in Rede stehenden Bewuſstseinsakte in und aus sich erzeugen. Und nun wird, ganz konsequent, die Aufgabe der Wissenschaft dahin eingeschränkt, die Beziehungen ausfindig zu machen und festzustellen, welche zwischen den erwähnten beiderlei Arten von Erscheinungen obwalten. Schon in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ haben wir S. 8 f. aus einer Abhandlung Fr. Paulsens, eines eifrigen Vertreters jener Auffassung, dieselbe unseren damaligen Lesern klar und deutlich und nach ihrem Zusammenhange mit der Kantischen Philosophie vor Augen geführt; wir haben, so glauben wir, in dem Fortgange der dort angestellten Untersuchungen, auch die gänzliche Verkehrtheit und Unhaltbarkeit derselben nachgewiesen. In § 10 dieser Arbeit glauben und wünschen wir dasselbe wieder geleistet zu haben, so daſs wir in der That der Überzeugung sind, die betreffende Ansicht, die ohnehin niemals von einer normal gebildeten und unbefangen urteilenden Vernunft für wahr gehalten werden kann, endgültig beseitigt und als eine vor dem Forum der Wissenschaft, wir sagen: der Wissenschaft nicht mehr zulässige und diskutierbare dargethan zu haben. Dabei leugnen wir nicht, daſs das Wie des Werdens der Erscheinungen in und an der ihnen zugehörigen Substanz von uns unbegriffen und daſs es überhaupt für jede endliche Intelligenz unbegreiflich ist. Aber diese seine Unbegreiflichkeit, die nach einer von uns schon oft wiederholten Bemerkung allem Werden und Geschehen anhaftet, kann die Thatsache selbst, daſs Erscheinungen immer und ausnahmslos nur in und an einer Substanz auftreten und auftreten können, nicht wankend machen.

[**19.**] Sciendum est, mentem humanam non ex ullis accidentibus constare sed puram esse substantiam. Etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat etc.,

non idcirco mens ipsa alia evadit, . . . ex quibus sequitur, . . . mentem ex natura sua esse immortalem.

[20.] Es gehört zu den bedeutungsvollsten, zur Regeneration der Wissenschaft am meisten beitragenden Leistungen des unvergleichlich genialen Günther, dafs er die in § 11 systematisch entwickelte substantiale Ein- und Ganzheit des menschlichen Geistes entdeckt und zugleich die Wege gefunden hat, auf denen der Forscher zu wandeln hat, wofern er sie bis zur Unbezweifelbarkeit begründen will. Sowohl auf den Geist selbst als substantiale Monas wie auf die für die Begründung dieser Eigenschaft desselben entscheidenden Gesichtspunkte kommt Günther sehr oft zu sprechen, wovon jeder durch einen selbst flüchtigen Einblick in die zahlreichen Schriften desselben sich leicht überzeugen kann.

[21.] Kants S. W. II, 99. Ganz ähnlich schreibt auch Herbart: „Genau genommen gleicht kein Zustand des menschlichen Lebens vollkommen dem andern; schwebend und schwankend ist alles, was unserer inneren Wahrnehmung sich darstellt“ (S. W. ed. G. Hartenstein, Leipzig 1850—1852, 12 Bände, V, 90) — eine Beobachtung, die Herbart zuerst zu dem Versuche bestimmte, „die psychologischen Thatsachen“ oder „die Thatsachen des Bewufstseins mathematisch auseinanderzusetzen“ (V, 212 u. 213).

[22.] Nihil i. e. nulla substantia in nihilum revertitur nec ullo modo in nihilum reverti potest.

[23.] Vergleiche unsere Sehrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 62 f. u. 236, Nr. 18. Aussprüche von Scholastikern und von Leibniz haben wir an den angezogenen Orten nicht mitgeteilt, wir wollen hier einige nachtragen. So heifst es bei letzterem schon in der wohl um das Jahr 1670 entstandenen Abhandlung: „De vita beata“ (bei Erdmann S. 74, Nr. 4): „Deum esse cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quidquid fuit, est, erit aut esse potest, tuetur, cujus perfectiones sunt infinitae.“ Und in den „Nouveaux essais“ aus dem Jahre 1704 setzt Leibniz geradezu „die Erhaltung“ der Welt vonseiten Gottes mit einer „fortgesetzten Schöpfung“ derselben identisch. „J'ai montré a posteriori par l'harmonie préétablie, que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent. Cependant on n'en saurait comprendre le comment en détail, et dans le fond leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les Scolastiques l'ont fort bien reconnu.“ (A. a. O. 377.) Ebenso auch wieder in der „observatio ad

recensionem libri de fidei et rationis consensu a domino Jaqueloto editi" aus dem Jahre 1705. Hier heifst es: „Modus, quo Deus agit in creaturas consistit . . in creando, quoniam ipsa creaturarum dependentia a Deo seu conservatio continua est creatio. Hanc autem dependentiam veram et necessariam esse, certis demonstrationibus docemur, etsi modum hunc agendi ob infinitam ipsius agentis naturam explicare non possimus." (A. a. O. S. 434.) Wenn Leibniz oben behauptet, dafs auch die Scholastiker ganz derselben Meinung gewesen, so ist das vollkommen richtig; es ist aber auch richtig, dafs bei ihnen, besonders bei dem gefeiertesten unter ihnen, dem Thomas von Aquino, ihre Falschheit aufs deutlichste hervortritt. Thomas verbreitet sich über den Gegenstand Summa theol. Pars I, qu. CIV in vier Artikeln. Während Augustinus, was Thomas selbst mitteilt, doch nur behauptet: „Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species omnisque creatura concideret (De Genesi ad Litt. l. IV c. 12. Die Pariser Ausgabe der S. th. von 1841 citiert irrtümlich cap. 2) und: „Sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur" (l. c. l. VIII c. 12); während Augustin also, wenigstens in den mitgeteilten Stellen, mit einem Aufhören der göttlichen Weltregierung, wenn anders ein solches Aufhören möglich wäre, doch nur den Zustand der Welt sich verschlechtern, nicht aber auch die geschaffenen Substanzen als solche zu nichts werden läfst, geht Thomas in seinen Ausführungen über den grofsen Afrikaner weit hinaus, indem nach ihm unter der erwähnten Voraussetzung die geschaffenen Substanzen als solche in der That würden vernichtet werden. Thomas leitet seine Ansicht (l. c. art. 1) mit der Bemerkung ein: „Dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo ita, quod nec ad momentum subsistere possent sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse." Zur Begründung dieser Auffassung unterscheidet Thomas in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung zwischen causa sui effectus secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus" und „causa non solum fiendi sed essendi". In dem ersteren Falle kann eine Wirkung ohne ihre Ursache nicht werden (z. B. das Haus wird nicht ohne den Baumeister), wohl aber kann die gewordene Wirkung ohne ihre Ursache fortbestehen (sein), in dem zweiten Falle ist weder jenes noch dieses möglich. „Sicut fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri, ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum

fieri sed etiam secundum esse.“ Und wie nun z. B. die leuchtende Sonne nicht nur die causa fiendi sondern auch die causa essendi der beleuchteten Luft ist, gerade so verhält es sich auch mit Gott in seiner Beziehung zur Kreatur. „Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam (vorher heifst es, sie sei principium luminis, was die Luft nie werden könne), aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis, ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse.“ Wie demnach die Luft sofort aufhört zu leuchten, wenn sie von der Sonne nicht mehr beleuchtet wird, so hört die Kreatur auf oder wird zu nichts, wenn Gott ihr ihr Sein nicht beständig zufliefsen läfst. „Sicut antequam res essent, potuit (sc. Deus) eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent, quod est in nihilum redigere.“ Mit anderen Worten: die Kreatur an und für sich hat die Tendenz zum nicht sein oder nichts, insofern sie selbst aus dem Nichts ist. Sie würde demselben auch sofort anheimfallen, wenn Gott ihr seine sie im Sein erhaltende Thätigkeit einmal entzöge. „Deus non potest esse causa tendendi in non esse, sed hoc habet creatura ex se ipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa, quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus“ (l. c. art. 3). Und so ist denn die Erhaltung der Welt durch Gott nichts als eine fortgesetzte Schöpfung derselben. ‚Dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole“ (l. c. art. 1). Oder: „Eadem actione Deus est conservator rerum, qua et creator“ (l. c. art. 2).

Wer sieht nicht, dafs in diesen Angaben, wofern dieselben nur ernstlich genommen werden, das Verhältnis Gottes zur Welt wie das des Seins zur Erscheinung, oder richtiger wie das der Ursache zu ihrer Wirkung angesetzt wird. Die Beleuchtung der Luft ist eine von der Sonne gewirkte Erscheinung. Selbstverständlich kann jene nur so lange fortdauern, als sie von dieser bewirkt wird. Behauptet nun Thomas, dafs ganz ebenso auch die Fortdauer der Kreatur (Welt) nur die Folge ihres fortgesetzten Bewirktwerdens vonseiten Gottes sei, so ist dies ebenfalls nur dadurch denkbar und möglich, dafs der Kreatur als solcher nicht weniger als dem Leuchten der Luft ein nur phänomenales Sein zukommt, dafs sie nicht eine wahrhafte Substanz, ein substantiales Prinzip an und in sich selber sondern eine blofse Erscheinung und zwar die Erscheinung Gottes ist.

Und da Thomas seine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt ganz vorzugsweise unter Berücksichtigung der Natur und ihres Lebens getroffen hat, so darf man sich auch nicht mehr wundern, dafs er als Philosoph kein Bedenken trägt, die christliche Schöpfungslehre als eine Emanation der Welt aus Gott zu deuten und als solche zu behandeln. Er schreibt: „Dicendum quod non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.“ (S. th. pars I, qu. XLV. art. 1.) Worüber man sich aber billigerweise wohl wundern darf, ist die Thatsache, dafs der jetzt regierende Papst Leo XIII. in einer langen Encyklika vom 4. August 1879 es gewagt hat, die thomistische Lehre in allen Punkten für den getreuen Ausdruck und das richtige Verständnis der Lehren des positiven Christentums zu erklären. Es ist das ein unwiderleglicher Beweis dafür, dafs in der römischen Kurie der Sinn für die Tiefe und Schärfe der christlichen Lehrbestimmungen im Erlöschen begriffen und zum grofsen Teile schon völlig verlorengegangen ist. Denn wie nahe liegt die vorher gerügte thomistische Auffassung nicht der Lehre Spinozas: „Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“ („Ethica“ I, prop. XXV, Coroll.). Und eben weil Spinoza wie Thomas von Aquin die (sogen.) Kreatur nur als eine Erscheinung Gottes ansah, deshalb mufste er auch, fast in wörtlicher Übereinstimmung mit diesem zu folgender Ansicht sich bekennen. „Sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant esse (die thomistische causa fiendi), sed etiam, ut in existendo perseverent sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere“ (L. c. I, prop. XXIV, Coroll.). Die römische Kirche folge daher nur dem Rate des Papstes; sie bilde die Philosophie des Thomas von Aquin, die in allen wesentlichen Punkten die aristotelisch-heidnische ist, nur rein und konsequent durch; vielleicht werden ihr durch die Früchte, die sie erzielt, über kurz oder lang doch noch die Augen geöffnet über die grandiose, verhängnisvolle Verirrung, in die sie der Kurz- und Leichtsinn des Jusuitismus gestürzt hat. Vergleiche hierzu Peter Knoodt, Die Thomas-Encyklika Leos XIII, Bonn 1880.

[24.] Mens sana in corpore sano.

[25.] Vgl. § 11, S. 73 f.

[26.] Vgl. hierüber unsere beiden Schriften: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 33 f. und „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 144 f.

[27.] In dem Vorhergehenden bringen wir, soviel wir sehen können, eine Streitfrage zur definitiven Erledigung, die in der Psychologie unseres Jahrhunderts viel Staub aufgewirbelt hat, nämlich die Frage, ob Denken, Wollen und Fühlen, statt drei verschiedenartige geistige Lebensäufserungen zu sein, trotz ihrer anscheinenden Verschiedenartigkeit im Grunde doch nicht identisch und als eine und dieselbe Lebensäufserung anzusehen wären. Die Frage klingt beim ersten Hören jedem unbefangen und vorurteilslos Denkenden barock und doch liegt ihr ein gesunder Kern zugrunde, wie unsere Ausführungen bewiesen haben. Die richtige Deutung derselben hat sich uns nämlich ergeben durch die Unterscheidung der mannigfaltigen Akte unseres Denkens, Wollens und Fühlens als Wirkungen von der einen und selben Reaktivität, mittels welcher der Geist des Menschen alle jene Akte in sich hervorruft. Irgendeinen Denkakt mit einer Willens- oder Gefühlsäufserung und umgekehrt irgendeine der beiden letzteren unter sich oder mit einem Denkakte als solchem identisch setzen ist Unsinn, denn ihre Verschiedenartigkeit drängt sich dem Bewufstsein unwiderstehlich auf und ist ganz und gar unbezweifelbar. Oder welcher Vernünftige könnte z. B. den Gottesgedanken in ihm mit dem Entschlusse in ihm, überall den erkannten Willen Gottes zu erfüllen oder mit dem aus dieser Befolgung entspringenden beseligenden Gefühle als solchem für ein und dasselbe halten? Als Wirkungen des Geistes ist jedes von ihnen offenbar ein von den beiden andern spezifisch verschiedenes Gebilde. Aber diese ihre Verschiedenartigkeit gleicht sich insofern doch auch wieder aus, als es eine und dieselbe Bethätigungsweise ist, nämlich die eine und einzige dem Geiste als Kausalprinzipe zugebote stehende Reaktivität, durch welche er die auf ihn sei es durch äufsere sei es durch die von seiner eigenen Erscheinungswelt ausgehenden, also durch innere Einwirkungen stattfindenden Sollicitationen bald durch die Ausprägung einer Vorstellung, bald durch die eines Willensaktes oder einer Gefühlsäufserung erwidert. Und nicht anders als im Geiste verhält es sich auch im Gebiete der Sinnlichkeit mit den von dieser ausgeprägten Formen des (sinnlichen) Vorstellens, Begehrens und Empfindens, wie später erhellen wird.

[28.] Herbarts S. W. V, 7. Vgl. aufserdem V, 163. Ferner die umfassende Schrift: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ in S. W. V, 199; V, 214—218; V, 236 u. 237; V, 243—249. Ferner III, 69 u. v. a. St.

Übrigens hat Herbart, wofern der Druck bei Hartenstein richtig ist konsequent „die Affekten“ statt „Affekte“ geschrieben.

[**29.**] A. a. O. V, 8.

[**30.**] A. a. O. V, 13.

[**31.**] A. a. O. V, 108 u. 109. Vgl. V, 289.

[**32.**] A. a. O. V, 243 u. 244.

[**33.**] Vollständig lautet der Satz des Protagoras bekanntlich so, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν·* (Plato: Theaet. 152 a. 160 d und anderswo. Diog. L. IX, 51.) L a n g e, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl., I, 29 nennt diesen Satz mit Recht „den Kern der Lehren des Protagoras“, welcher auch dem zweiten und auffallenderen Fundamentalsatze desselben: „Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr“ (*ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι*: Arist. Metaph. IV, 5, Anf. *Πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*: Diog. L. I, 51) noch „einen tieferen Sinn“ verleihe. Protagoras verstand den in Rede stehenden Ausspruch in einem rein sensualistischen Sinne. „Der Mensch“, schreibt Lange a. a. O., „ist das Maſs der Dinge d. h. es hängt von unseren Empfindungen ab, wie die Dinge uns erscheinen und dieser Schein ist das allein Gegebene. Also nicht etwa der Mensch nach seinen allgemeinen und notwendigen Eigenschaften, sondern jeder einzelne in jedem einzelnen Moment ist das Maſs der Dinge.“ So deutete in der That Protagoras (und mit ihm die ganze Sophistik) seinen Ausspruch, woraus ersichtlich ist, daſs dieser, wie Lange ebenfalls bemerkt, „weit entfernt, den ‚Menschen als solchen‘ ins Auge zu fassen, streng genommen nicht einmal das I n d i v i d u u m zum Maſs der Dinge machte. Denn das Individuum ist veränderlich und wenn die gleiche Temperatur dem gleichen Menschen bald kühl bald schwül vorkommt, so sind beide Eindrücke je in ihrem Moment gleich wahr und auſser dieser Wahrheit giebt es keine andere.“ Nun! Dieser protagoraische Wahrheitsbegriff, allerdings eine konsequente Folgerung seines sensualistisch gedeuteten *μέτρον πάντων χρημάτων ἄνθρωπος*, ist — das leuchtet sofort ein — mit der Zerstörung all’ und jeder objektiven Wahrheit für das Erkennen des Menschen identisch. Nichtsdestoweniger ist nicht zu leugnen, daſs Protagoras dadurch, weil er, im Gegensatze zur früheren Naturphilosophie, seinen Ausgangspunkt und Standort in dem denkenden und erkennenden Subjekte nahm, in der That um die Entwickelung der Wissenschaft als solcher sich groſse Verdienste erworben hat. Denn der Schritt des Protagoras war eine Vorbereitung der s u b j e k t i v e n Methode, die freilich erst Jahrtausende später in

der neueren Zeit zur vollen Durchbildung kommen sollte, und von der allein die Wissenschaft die endliche Erfüllung ihres hohen Strebens erwarten kann. Aber so wenig wir auch geneigt sind, das Verdienst des Protagoras in der erwähnten Beziehung herabzudrücken, es ist doch zu viel, wenn Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845, p. 110, mit Zustimmung Langes jenes Verdienst mit den Worten schildert: „Multo plus ad philosophiam promovendam eo contulit Protagoras, quod hominem dixit omnium rerum mensuram. Eo enim mentem sui consciam reddidit rebusque superiorem praeposuit.“ (Bei Lange a. a. O. I, 132.) Denn weit gefehlt, dafs Protagoras durch seine sensualistische Erkenntnistheorie dem Geiste des Menschen zu einem tieferen Einblick in die Genesis und Beschaffenheit seines Selbstbewufstseins verholfen, hat er gerade durch jene auf Jahrhunderte den Boden verschüttet, aus welchem allein die wahre und wissenschaftlich begründete Selbstbewufstseinstheorie nur sehr allmählich emporschiefsen sollte und konnte.

[34.] Wenn wir im Texte alles „Was“ d. i. die objektive Beschaffenheit aller Dinge, der Welt und Gottes, als Erkenntnisobjekte der Wissenschaft geltend machen, so versteht sich für die Leser unserer Schriften von selbst, dafs wir von dem Bereiche jener Objekte überall das eigentliche „Wie des Geschehens“ mit dem gleichen Nachdrucke ausschliefsen. So viel zur Abwehr des thörichten, aber möglichen Vorwurfs, als ob wir der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes keine Grenzen zögen.

[35.] Einer der heftigsten Gegner der menschlichen Willensfreiheit in der neueren Zeit ist bekanntlich Arthur Schopenhauer und er behauptet, dafs „alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten“ dieselbe ebenfalls verworfen hätten. (S. W. IV.^{2}, 58.) Daher ist ihm „die Frage nach der Willensfreiheit wirklich ein Probierstein, an welchem man die tiefdenkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide auseinander gehen, indem die ersteren sämtlich das notwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen mit dem grofsen Haufen der Willensfreiheit anhängen“ (S. W. IV^2, 59). Die ausführliche Begründung dieser seiner Auffassung hat Schopenhauer in der soeben citierten von der Königl. Norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim am 16. Januar 1839 gekrönten Preisschrift über die „Freiheit des Willens“ der Welt zum besten gegeben. Zu unserer eigenen Ehrenrettung, aber auch zum Nutzen und Frommen unserer Leser, wollen wir hier Schopenhauers Argumentation zwar kurz doch genau, ja meistens mit seinen eigenen Worten skizzieren.

Schopenhauer teilt „unser gesamtes Bewufstsein“ in „Selbstbewufstsein“ und „Bewufstsein anderer Dinge“, welches letztere auch als „Erkenntnisvermögen“ bezeichnet wird. Im Vergleich zu dem des letzteren ist der Reichtum (Inhalt) des ersteren „nicht grofs“, denn im Selbstbewufstsein „wird der Mensch sich seines eigenen Selbstes unmittelbar bewufst“ und zwar „durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewufstseins, bald gewahr werden, dafs sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist“, dieses in breitester Bedeutung als „Begehren, Streben, Wünschen u. s. w.“ genommen. (S. W. IV ^{2}, 10 f.) Welche Aufschlüsse giebt nun „dieses einfache, ja einfältige“ (IV ^{2}, 16), dieses „dunkele, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewufstsein“ (IV ^{2}, 26) über die Beschaffenheit unserer Willensakte? Sie lassen sich in das Wort zusammenfassen: „Ich kann thun, was ich will. Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewufstseins nicht Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäfs; es sagt die Freiheit des Thuns aus — unter Voraussetzung des Wollens, aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt wird“, hierüber enthält die Aussage des Selbstbewufstseins nichts. (IV ^{2}, 16; vgl. IV ^{2}, 23 u. 24; 43 u. 44.) Das Selbstbewufstsein ist mithin die Instanz nicht, vor der die Frage über Willensfreiheit oder Unfreiheit entschieden werden kann, die hierzu „allein kompetente Behörde“ ist, meint Schopenhauer, „der reine Verstand, die über die Data desselben reflektierende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung“ (VI ^{2}, 24). Was offenbaren diese über den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung?

„Als die allgemeinste und grundwesentliche Form des Verstandes finden wir“, bemerkt Schopenhauer, „das Gesetz der Kausalität.“ Es ist „uns a priori, folglich als ein notwendiges bewufst“ und „steht a priori fest als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Aufsenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind“. Und was bedeutet jenes Gesetz? „Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschliefslich auf Veränderungen und besagt, dafs wo und wann in der objektiven, realen, materiellen Welt irgendetwas, grofs oder klein, viel oder wenig, sich verändert, notwendig gleich vorher auch etwas anderes sich verändert haben mufs, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein anderes, und so ins Unendliche; weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, dafs, wenn die frühere Veränderung — die Ursache — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere — die Wirkung — ganz unausbleiblich eintreten mufs, mithin notwendig erfolgt.“ (IV ^{2}, 27 u. 28). Gehen wir nun mit dieser „allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfah-

rung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran", so „zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Tieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursach im engsten Sinne des Worts oder als Reiz oder als Motivation, — ohne dafs durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Notwendigkeit des Erfolgs im mindesten beeinträchtigt würde." (IV², 28 u. 29.)

Was nun die uns hier allein beschäftigende „dritte Art der bewegenden Ursachen" angeht, so ist diese, nämlich die Motivation, „die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität, welche den Charakter der Tiere (und Menschen) bezeichnet." Bei ihnen „tritt an die Stelle der blofsen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche (wie in den Pflanzen) die Empfänglichkeit für Motive d. i. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewufstsein". „Alle die Bewegungen, welche das Tier als Tier vollzieht, ... geschehen infolge eines erkannten Objekts, also auf Motive" und „die innere bewegende Kraft, deren einzelne Äufserung durch das Motiv hervorgerufen wird, giebt sich als dasjenige kund, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen" (IV², 31 und 32; vgl. IV², 47). Ein Unterschied hinsichtlich der „Motivation" bei Tier und Mensch wird durch „das Auszeichnende des menschlichen Bewufstseins vor jedem tierischen herbeigeführt". Dieses besteht in der Vernunft d. i. „darin, dafs der Mensch nicht, wie das Tier, blofs der anschauenden Auffassung der Aufsenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemeinbegriffe (notiones universales) zu abstrahieren vermag, welche er mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die grofsen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäfsiges gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f." „Dieser Fähigkeit", Begriffe zu bilden, „entbehren die Tiere"; sie, selbst die allerklügsten, haben nur „anschauliche Vorstellungen", erkennen nur „das gerade Gegenwärtige", „leben allein in der Gegenwart". Daher müssen aber auch „die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, allemal anschaulich und gegenwärtig sein". Und hiervon ist wieder „die Folge, dafs ihnen äufserst wenig Wahl gestattet ist, nämlich blofs zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt". Ganz anders hin-

gegen steht es in dieser Beziehung mit dem Menschen. „Vermöge seiner Fähigkeit nicht-anschaulicher Vorstellungen, vermittels deren er denkt und reflektiert, hat er einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift. Dadurch hat er eine sehr viel gröſsere Sphäre der Einwirkungen von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Tier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige ist es in der Regel, was sein Thun bestimmt; vielmehr sind es bloſse Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen.“ Diese Verschiedenheit der im Tier und der im Menschen wirkenden Motive ist zweifellos groſs, aber gröſser, als sie hier gezeichnet worden, ist sie nach Schopenhauer auch nicht. Denn „Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich.“ Zwar ist der Mensch „mittels seines Denkvermögens relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchen das Tier schlechthin unterworfen ist.“ Aber diese „bloſs relative oder komparative Freiheit“ „ändert ganz allein die Art der Motivation, hingegen wird durch sie die Notwendigkeit der Wirkung der Motive im mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert“ (IV^2, 33 f.). Und daher ist es, meint Schopenhauer, „durchaus weder Metapher noch Hyperbel sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daſs, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoſs erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoſs“ (IV^2, 44, vgl. II, 337, § 55 f.).

Das ist Schopenhauers Begründung der Unfreiheit oder Notwendigkeit des menschlichen Willens. Wie sollen wir uns gegen dieselbe zur Wehr setzen? Wir wollen wenigstens die gröbsten Irrtümer, auf welche unser Philosoph seine Theorie stützt, bemerklich machen. Es ist notorisch grundfalsch, wenn Schopenhauer allerorts behauptet:

a) es gebe nur zweierlei Erkenntnisformen oder Vorstellungen: Anschauung und Begriff, denn das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens und alle in demselben auftauchende Kategorieen gehören weder der einen noch der anderen Klasse an, bilden vielmehr eine von beiden gleichmäſsig und zwar wesentlich verschiedene Klasse von Vorstellungen.

b) im Selbstbewuſstsein werde der Mensch sich seines eigenen

Selbstes „unmittelbar“ bewufst. Denn nach unserer unleugbaren Nachweisung nimmt der Mensch (der Geist desselben) nur gewisse Erscheinungen in ihm unmittelbar wahr, dagegen diese Erscheinungen sind nicht er selbst, er als Substanz oder reales Prinzip, als welches er sich nicht unmittelbar wahrnimmt, sondern nur mittelbar, vermittels eines Vernunftschlusses, im Gedanken sich zu gewinnen vermag.

c) das Gesetz der Kausalität besage, dafs jede in der realen Welt stattfindende Veränderung eine andere ihr vorhergehende Veränderung als ihre Ursache voraussetze, diese wieder eine andere und sofort ins Unendliche; ferner dafs jede Veränderung als Wirkung aus ihrer Ursache unausbleiblich und mithin notwendig erfolge. Der erste Teil dieser Behauptung ist falsch, weil, wie dargethan, der Geist in seinem Ursache-Suchen für gegebene Wirkungen nicht in einen regressus in infinitum hineingerät, vielmehr alle in und an ihm selbst stattfindende Veränderungen als Wirkungen seiner selbst als eines realen und kausalen Prinzipes findet, sei es seiner allein oder in Wechselwirkung mit anderen Kausalprinzipien. Die Substanzen als Kausalprinzipien bringen daher den Ursache suchenden Geist in der That zur Ruhe; die relativen Substanzen zu relativer, die absolute, wie wir sehen werden, zu absoluter Ruhe. Aber auch der 2. Teil der obigen Äufserung ist falsch, wenn anders es wesentlich oder qualitativ verschiedene Real- und Kausalprinzipien giebt, wie diese Schrift unwiderleglich erhärten wird. Demzufolge wird jede Veränderung in der Natur aus der Natursubstanz als ihrer Ursache zwar unausbleiblich und mithin „notwendig“ erfolgen, aber bei den Wirkungen des seiner selbst bewufsten Geistes des Menschen kann dieses wegen seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Natursubstanz nicht der Fall sein. Und wenn Schopenhauer mit vielen anderen dennoch für die der unserigen entgegengesetzte Ansicht sich in den Harnisch wirft, so geschieht dies nicht infolge seiner tiefen sondern umgekehrt infolge seiner oberflächlichen Auffassung des Menschengeistes, dergemäfs er diesen mit der Natur im Wesen identisch setzt und den Menschen selbst als nichts Höheres denn als das vollkommenste Tier ansieht (IV^2, 28 u. 29; vgl. II, 182, § 28).

[**36.**] Epistol. I, 112: „Velim notari, indifferentiam mihi videri proprie significare statum istum, in quo voluntas reperitur, cum illa non fertur ulla cognitione veri aut boni ad partem unam potius quam aliam amplectendam. Illamque hoc sensu sumpsi, ubi dixi, infimum libertatis gradum in hoc consistere, quod possimus nosmet determinare ad res eas, ad quas sumus prorsus indifferentes. Sed forsan per indifferentiam alii intelligunt positivam hanc, qua pollemus, facultatem determinandi nos ad contrariorum alterutrum h. e. ad prosequendum

aut fugiendum, ad affirmandum aut negandum unum idemque. Atque hic dicam, me nunquam negasse, quin positiva haec facultas esset in voluntate." (Vgl. Princ. phil. I, 39—42. Hier zählt Descartes die „libertas in nostra voluntate" ohne weiteres „inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae"; ferner behauptet er, „libertatis et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.")

[**37.**] Vgl. Joh. Heinr. Loewe, Johann Emanuel Veith. Eine Biographie. Wien 1879, Wilhelm Braumüller, S. 149.

[**38.**] Eine solch gründliche Kenntnis des menschlichen Geistes besafs der animose Schopenhauer sicherlich nicht. Es geht dies, abgesehen von vielem andern, auch aus folgendem hervor. S. W. IV², 86 u. 87 tadelt Schopenhauer „einige Verzagte unter den medizinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftstellern unserer Tage", weil „sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des Willens zu reden sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des Geistes", wobei sich aber „nichts, rein gar nichts denken" lasse. Und nun heifst es weiter: „Das Wort ‚Geist', eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die intellektuellen Fähigkeiten im Gegensatze des Willens; diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Objekt ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein d. h. objektiv auffassen und es nie heifse stat pro ratione voluntas." Ja! wäre Schopenhauer dieser von ihm selbst aufgestellten Forderung nur nachgekommen. Vielleicht hätte auch er dann doch erkannt, dafs der Geist des Menschen noch etwas mehr und etwas anderes als „die intellektuellen Fähigkeiten" des letzteren sein müsse, nämlich das substantiale und kausale Prinzip, welches sein Leben nicht blofs durch Akte der Intelligenz sondern auch durch solche des Willens und des Gefühls zur Offenbarung bringt.

[**39.**] Ausführlicheres über das im Texte Verhandelte findet der Leser in unserer Schrift: „Stöckels Geschichte der neueren Philosophie" u. s. w., S. 36 f.

[**40.**] In diametralem Gegensatze zu der von uns entwickelten Ansicht steht Plato. Er schreibt dem Geiste oder der Seele des Menschen, ja jeder Seele — denn nach ihm haben auch die Welt als solche (Weltseele) und die Tiere eine Seele — in der That absolute Aktivität, Bewegung aus und durch sich selbst zu. Es ist aber auch keine Frage, dafs der grofse Grieche damit in einem

schweren Irrtume sich befindet, einem Irrtume, der seine Pfahlwurzel in der von Plato vorgenommenen Apotheosierung oder Verabsolutierung der Seele hat. Fragen wir, wie Plato zu diesem Irrtume gekommen, so liegt der Grund dafür in seiner Verhältnisbestimmung der Seele zum Körper, zu allem Stofflichen. — Der Stoff ist an sich regungs- und bewegungslos, er ist an sich tot. Soll Bewegung und Leben in ihn hineinkommen, so mufs es ihm von einem andern Prinzipe verliehen werden und eben dieses ist die Seele, die mithin sich selbst bewegen, aus und durch sich selbst leben mufs. Oder, wie Zeller („Philosophie der Griechen“, 3. Aufl., Leipzig 1875, II¹, 649) dies ausdrückt: „Allem dem, was von anderem bewegt wird, mufs solches vorangehen, das sich selbst bewegt, nur dieses ist der Anfang der Bewegung. Alles Körperliche aber wird von anderem bewegt, die Seele dagegen ist nichts anderes als die Kraft der Selbstbewegung.“ Demnach heifst es von der Seele ganz allgemein: *Ἀθ. Ὧι δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; κλ. τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῂς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἥνπερ τοὔνομα, ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; Ἀθ. Φημί γε·* (*Νόμοι* X, 896 a.) Von derselben Voraussetzung geht auch der letzte der vier spekulativen Beweise für die Unsterblichkeit der (menschlichen) Seele in Platos Phädo aus; er kulminiert in der Identifizierung von Seele und Leben. So heifst es a. a. O. 105 c u. d: *Ἀποκρίνου δή, ἦ δ᾽ ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὧι ἂν ψηχή, ἔφη· Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ᾽ ὅς. Ἡ ψυχὴ ἄρα, ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ᾽ ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν. Ἥκει μέντοι, ἔφη ... Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον, ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ, οὐ μή ποτε δέξεται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται; καὶ μάλα, ἔφη, σφόδρα, ὁ Κέβης Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον; Οὔ· Ἀθάνατον ἄρα ἡ ψυχή. Ἀθάνατον.* Und wieder wird im Phaedros 245 c ausdrücklich jede Seele sowohl als „unsterblich“ wie als „ungeworden“ bezeichnet, und ebenfalls auf den Grund hin, weil sie ein sich Bewegendes, mithin auch ein immer Bewegtes sei und somit das Nichtsein a parte ante wie a parte post notwendigerweise ausschliefse. *Πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ᾽ ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ᾽ ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον.* Im wesentlichen nicht anders als bei Plato liegt die Sache bezüglich des in Rede stehenden Punktes auch bei seinem grofsen Schüler Aristoteles.

Aristoteles huldigt wie Plato dem absoluten Dualismus, der Annahme zweier gleich ewiger Prinzipien, nämlich des Stoffes und der Form, der *ὕλη* und des *εἶδος*. *Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη*

οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα (Met. XI, 3, 1069 b 35). Alles Seiende, mit einziger Ausnahme der Gottheit, die bloſse Form, reines εἶδος ist, ist aus jenen beiden Prinzipien zusammengesetzt; es ist ein σύνολον oder σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Das εἶδος in den organischen Wesen, in Pflanze und Tier, ist die Seele (ψυχή), zu welcher als eine andere Art von Seele im Menschen der νοῦς (der Geist, die Vernunft) sich noch gesellt. Ὁ νοῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά· (De an. II, 2, 413 b 15.)

Nun ist dem Aristoteles der Stoff, die Materie rein passiv, an sich tot, sie hat kein Prinzip des Lebens und der Bewegung in sich, sondern sie kann nur bewegt werden durch die Form, wiewohl unser Philosoph anderseits der Materie doch auch wieder ein Begehren nach der Form beilegt; sie ist, sagt er, dasjenige, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ (sc. τοῦ εἴδους) κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν (Phys. I, 9, 192 a 18). Sehen wir hiervon aber einmal ab, so liegt dem aristotelischen System wie dem platonischen durchaus der Begriff der Materie als eines rein passiven, an und für sich regungs- und bewegungslosen Substrates zugrunde. Τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως (sc. τοῦ εἴδους). δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γιγνομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῷον ἐξ αὑτοῦ οὐδὲ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη· (De gener. et corr. II, 9, 335 b 30.) Und: Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτὴν ἀλλὰ τεκτονική. (Met. XI, 6, 1071 b 28.)

Es ist hier nicht unseres Amtes, auf den klaffenden Widerspruch hinzuweisen, dessen Aristoteles wie vorher schon Plato dadurch sich schuldig macht, daſs er einerseits die Materie für ewig, ungeworden erklärt, sie also als ein Sein schlechthin ansieht und anderseits sie doch für so kraft- und machtlos hält, daſs sie aus und durch sich selbst zu gar keiner Bethätigung und Lebensäuſserung sich zu erheben vermag. Denn muſs ein Sein schlechthin nicht auch als Wirken schlechthin, als reine Aktualität gedacht werden? Unsere Untersuchungen in dieser Schrift lassen hierüber einen Zweifel nicht mehr aufkommen. Dagegen schreibt Aristoteles der Form, dem εἶδος reines Wirken aus ihm selbst, absolute Aktivität zu. Dieselbe ist selbstverständlich auch der Seele in Pflanze und Tier wesentlich. Denn „die Seele ist, mit Schwegler zu reden („Geschichte der griechischen Philosophie“, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 299), αἰτία καὶ ἀρχὴ des Lebens; sie verhält sich zum Leibe, wie das εἶδος zur ὕλη, wie die ἐνέργεια (Met. VIII, 3, 2) oder ἐντελέχεια zum bloſsen δυνάμει ὄν, sie ist die ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος und zwar die πρώτη ἐντελέχεια desselben (De an. II, 1) d. h. das-

jenige, wodurch die Lebensthätigkeit, zu welcher der materielle Leib potentialiter angelegt ist, wirklich wird und in steter vollendeter Wirklichkeit erhalten wird, s. z. s. das erste Bewegende im Körper. Die Seele ist so wenig materiell, als das εἶδος überhaupt es ist, sie ist die Materie bewegendes, aber selbst immaterielles und unbewegtes εἶδος." Aber ungeachtet der absoluten Aktivität der Seele entsteht und vergeht sie doch mit ihrem Leibe; ohne ihn kann sie nicht bestehen, so wenig, als es möglich ist zu gehen ohne Füfse. *δῆλον ὅτι ταύτας* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν·* (De gen. animal. II, 3, 736 b 23.) Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Geiste, dem *νους* (*πρακτικός*) des Menschen, denn dieser kommt von aufsen in den Menschen, nicht wie die Seele durch die Zeugung. Er ist daher auch mehr als die Seele ein rein aktives Prinzip, ein reines *ἐνεργείᾳ ὄν* und eben deshalb wird er von Aristoteles auch ganz konsequent als ein göttliches gepriesen oder mit der Gottheit dem Wesen nach identisch gesetzt. *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια·* (l. c. II, 3, 736 b 27).

Was sollen wir den hier entwickelten Ansichten der beiden gröfsten Geistesheroen des hellenischen Altertums gegenüberstellen? Abgesehen von vielem anderen haben wir die dringendste Veranlassung daran zu erinnern, dafs auf Grund einer unbezweifelbaren Erfahrung weder der sogen. Seele in Pflanze und Tier nochdem Geiste des Menschen absolute Aktivität, reines Wirken durch sie selbst zukommt. Vielmehr ist ihre Aktivität nur Reaktivität, gebunden an die vorherige Rezeption fremder Einwirkungen. Und eben weil es ganz unleugbar so ist, so ist es auch endlich einmal an der Zeit, alle und jede Identifizierung der Seele oder des Geistes mit Gott dem Wesen nach und dadurch die pantheistischen Elemente zu verabschieden, welche sich aus der griechischen Philosophie in die des Mittelalters und aus dieser in die der neueren Zeit bis in die Gegenwart hinübergerettet und welche nachgerade die Wissenschaft mit der Wahrheit und dem Leben in einen gegenseitigen Vernichtungskampf verwickelt haben. Denn ein Sein oder eine Substanz, die nicht Wirken schlechthin, nicht actus purus ist, ist auch kein Sein schlechthin, ist keine göttliche Substanz und nichts von ihr, wie der Verfolg unserer Untersuchungen darthun wird.

[**41.**] Vgl. S. 29 f., Anm. 7.

[**42.**] Schopenhauer, ein talentvoller, kenntnisreicher Geist und glänzender Stilist, aber auch ein durch und durch einseitiger, vorurteilsvoller Philosoph weifs sich über den Begriff und Ausdruck „causa sui" nicht drastisch und wegwerfend genug auszusprechen. Schon in

seiner Erstlingsschrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ tadelt er (S. W. I, 15) den in Rede stehenden Begriff in der Fassung, die derselbe von Spinoza im Anfange seiner „Ethik“ erhalten. Schopenhauer erblickt in Spinozas Definition nicht mit Unrecht eine „handgreifliche Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache“, indem Spinoza taub sei „gegen den Aristoteles, der ihm zurufe *τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*.“ Hierauf fährt Schopenhauer wörtlich fort. „Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer u. s. w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewunderung über diese causa sui ergehen, so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Österreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Schacko zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend, und darunter gesetzt: causa sui.“ (Vgl. S. W. II, 91 Anm.) Auch andere ebenso kenntnisreiche und besonnenere Geister, als Schopenhauer einer war, wissen mit dem Begriffe einer causa sui nichts Sonderliches mehr anzufangen. So bemerkt z. B. Friedrich Überweg in seinem viel gebrauchten „Grundriſs der Geschichte der Philosophie“, 6. Aufl., Berlin 1883, III, 89, ebenfalls bei Besprechung der Spinozistischen Definition der causa sui, folgendes: „Der Begriff causa sui ist, nach dem Wortsinn verstanden, ein Unbegriff, denn um sich selbst zu verursachen, müſste ein Objekt da sein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). . . . Zulässig wäre der Terminus causa sui nur als eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.“

Auch diese Argumentation Überwegs, anscheinend gründlich, ist in Wahrheit sehr einseitig, denn sie übersieht, daſs jedes „Objekt“ d. i. jedes Realprinzip nicht von einer sondern von zwei Seiten betrachtet werden muſs, von der seines Erscheinens und von der seines substantialen Seins oder, wie Günther einmal einer der obigen ähnlichen Bemängelung des Ausdrucks causa sui vorwirft: „Wir vermissen in dieser Rede den Unterschied zwischen zweierlei Bestimmungen dieses Begriffs, wovon die eine unter dem Worte sui die Erscheinung, die andere darunter das Sein als solches versteht.“ (Günther und Veith: „Lydia, Philosophisches Taschenbuch.“ Wien 1849, I, 402). Kein substantiales Sein oder Prinzip ist als solches d. i. bezüglich seiner, eben als Substanz, causa

sui. Darin haben Überweg, Schopenhauer und alle Gegner des zur Verhandlung stehenden Begriffs ohne allen Zweifel vollkommen recht. In Beziehung auf das Prinzip oder die Substanz als solche (natürlich bezüglich der unendlichen, absoluten Substanz oder Gottes) ist der Ausdruck in der That nur „eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose", und es ist endlich einmal an der Zeit, ihn in der erwähnten tadelnswerten, ja völlig unzutreffenden Bedeutung nicht mehr zu verwenden. Der richtige Ausdruck für das, was die Verbindung causa sui in ihrer Anwendung auf die absolute Substanz als solche zwar besagen soll, in Wirklichkeit aber nicht besagt. ist einzig und allein die Bezeichnung derselben als eines „Seins schlechthin", — eine Bezeichnung, deren wir uns im Anschlusse an Günthers Sprachgebrauch in dem nachfolgenden auch fortwährend bedienen werden. Dagegen ist der Begriff der causa sui nicht, wie Schopenhauer und Überweg wollen, auch in jeder anderen Beziehung ein „Unbegriff", sondern er läfst schon eine Auffassung zu, in welcher er bezüglich der unendlichen, absoluten, ja jeder Substanz zu Recht besteht, selbst eine „positive" Bedeutung erhält und sogar unentbehrlich ist. Denn jede Substanz und jedes Realprinzip ist, wie im Texte schon hervorgehoben wurde, im eigentlichen und positiven Sinne in der That causa sui, wofern der Genitiv sui nur nicht auf das Prinzip als solches gedeutet, sondern von dem Erscheinen oder Leben des Prinzipes verstanden wird. Denn alles Leben eines Realprinzips ist die Wirkung von ihm selbst als der jenem immanenten und dasselbe in sich erzeugenden Ursache. Und trägt das betreffende Realprinzip die Signatur der Unendlichkeit oder der Absolutheit, so ist sein Erscheinen oder Leben auch seine alleinige, von der Mithilfe jedes anderen Realprinzips mittels Einwirkung auf jenes schlechthin unabhängige Wirkung. Die unendliche Substanz (oder Gott) ist demnach causa sui, den Ausdruck auf ihr Erscheinen oder Leben bezogen, in absoluter Weise, während der kreatürliche Geist und die Natur denselben Titel nur in relativer Weise für sich in Anspruch nehmen dürfen, da ihr Leben oder Erscheinen eben nicht ihre alleinige Wirkung ist, sondern ein Produkt, welches sie nur auf Veranlassung fremder auf sie stattfindender Einwirkungen in sich hervorzurufen imstande sind. Und dafs dieses auch bezüglich der Natur in Wirklichkeit der Fall ist, werden unsere späteren Erörterungen darthun.

[**43.**] Es ist unbestreitbar, dafs Kant dem Menschen nur zweierlei toto coelo verschiedene Vorstellungen als die Grundelemente alles Erkennens zusprach: (sinnliche) Anschauungen und (Verstandes-) Begriffe. Beide waren ihm wieder teils (empirische) Vorstellungen a posteriori, teils solche a priori. Ferner setzte sich Kant von vornherein in der Ansicht fest, dafs Vorstellungen a priori immer nur die Form

der Vorstellung darböten, während dieser Form ein Inhalt anderswoher, nämlich a posteriori, aus der Erfahrung gegeben werden müfste, wofern jene zu wirklichen Vorstellungen d. i. zu solchen, durch die in der That etwas (ein Gegenstand) vorgestellt würde, erhoben werden sollten. Statt vieler anderen nur eine klassische Stelle. „Anschauung und Begriffe machen die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dafs weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.“ (S. W. II, 55 u. 56. Vergl. II, 33; II, 444; II, 454 u. v. a.)

Ohne uns hier auf eine Kritik aller der vorher mitgeteilten Kantischen Angaben einzulassen, sei nur bemerkt, dafs Kant die Behauptung, Vorstellungen a priori könnten immer nur die Form, nie den Inhalt des Vorstellens enthalten, nirgendwo auch nur von ferne bewiesen oder selbst nur zu beweisen versucht hat. Sie tritt bei ihm überall auf wie aus der Pistole geschossen, etwa so, wie Descartes von einer von ihm gehegten, aber schwer zu begründenden und nicht selten ganz falschen Meinung versichert: lumine naturali notissimum est. Kants Ansicht zählt also bei einer wissenschaftlichen Schätzung derselben nichts. Was aber ihren Wahrheitsgehalt angeht, so mag dieselbe wohl richtig sein, sofern sie nur auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit bezogen wird; sie ist aber ganz sicher falsch, wenn man sie auf alle Vorstellungen des Menschen ausdehnt, wie in dem Vorhergehenden bewiesen worden. Und davon hätte sich auch Kant bei nur einiger gründlichen Selbstbesinnung leicht überzeugen können. Denn der Geist des Menschen denkt und erkennt aufser vielem anderen in erster Linie doch sich selbst, sich als Ich. Und von welcher Beschaffenheit der Geist als das (eigentliche) Ich des Menschen auch immer sein mag, jedenfalls kann er als Subjekt und zugleich als Inhalt seines Selbstbewufstseins diesem nicht a posteriori gegeben werden. „J'ai dit encore“, schreibt Leibniz mit gutem Rechte, „que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes.“ (Bei Erdmann p. 219.) Und etwas weiter unten:

„Je suis d'opinion, que la réflexion suffit, pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances. Et cette notion est des plus importantes“ (l. c. p. 221). Solche und ähnliche Winke des verdienten nnd scharfsinnigen Mannes hätten doch auch einen Kant auf die rechten Wege für die Untersuchung des Ursprungs unserer Vorstellungen hinweisen können. (Vgl. oben S. 24 f. Anm. 1.)

[44.] Vgl. S. 87 und S. 168 f. Anm. 23.

[45.] Vgl. z. B. Günthers „Vorschule u. s. w.“ I, 16 u. 17; I, 106; I, 325 u. 326; II, S. xix (letzte Beilage) u. v. a.

Zweite Unterabteilung.

Der Leib des Menschen.

§ 16.

Übergang.

Eine sorgfältige und, wie wir hoffen, in allen wesentlichen Punkten erschöpfende Analyse des menschlichen Selbstbewuſstseins hat uns in dem vorhergehenden Abschnitte den Weg gebahnt, durch dessen konsequente Verfolgung wir das dort angestrebte Ziel einer systematischen, deutlichen und vollkommen begründeten Erkenntnis des Geistes des Menschen nach seiner ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit erreicht zu haben vertrauen dürfen. Nun giebt es aber sowohl in dem Menschen selbst als auſser demselben in der Tierwelt noch ein anderes Denken als das selbstbewuſste in der Form des Ichgedankens.

Das Charakteristische und Bedeutungsvolle des Selbstbewuſstseins besteht darin, daſs es, Kants Auffassung desselben ganz entgegen, in der That aus dem bloſsen Erscheinungsgebiete oder aus dem der Phänomena hinaus- und in das reale Seinsgebiet oder in das der Noumena, der Dinge an sich, hinüberführt. Das empirische Ich — und ein anderes Ich giebt es nach Ausweis des Selbstbewuſstseins in dem Menschen nicht — ist so wenig, mit Kant zu reden, eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“; es ist so wenig ein bloſs „logisches“ und ein „transcendentales“ „Subjekt der Gedanken = x,

welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“ [1] — das Ich, sagen wir, ist alles dieses so wenig, dafs Kant durch die aufgestellten Behauptungen nur verrät, wie er den Selbstbewufstwerdungsprozefs des Menschen in seinem Verlaufe und in seiner wahren Beschaffenheit gar nicht durchschaut hat und wie die von ihm entworfene Erkenntnistheorie schon gleich an der Lösung ihrer Haupt- und wichtigsten Aufgabe gescheitert ist. Denn das Ich als solches hat sich uns in diametralem Gegensatze zu Kant ergeben nicht als Bewufstsein, sondern als den substantialen und kausalen Träger oder Grund eines Bewufstseins und zwar in erster Linie des Selbstbewufstseins, denn das Bewufstsein ist für das ihm unterliegende und in ihm sich offenbarende Real- und Kausalprinzip gleichsam das Instrument, durch welches es vor allem andern seiner selbst im Gedanken habhaft wird und dadurch zu einem Ich d. i. zu einem selbstbewufsten Prinzipe sich emporarbeitet. Und das Ich als das Subjekt des Selbstbewufstseins ist keineswegs, wie Kant wähnt, nichts weiter als ein transcendentales Subjekt oder ein X, von dessen Beschaffenheit an sich es selbst niemals auch nur das Geringste erfahren und mit zuverlässiger Gewifsheit behaupten könne. Zwar müssen auch wir auf Grund unserer vorherigen Untersuchungen mit gröfstem Nachdrucke betonen, dafs der Selbstbewufstwerdungsprozefs ohne Wissen und Willen des Menschen in ihn eintritt und dafs demzufolge auch das Resultat dieses Prozesses, der Ichgedanke, ursprünglich ganz unwillkürlich in ihm aufgehe. Es versteht sich daher von selbst, dafs bei dem erstmaligen unwillkürlichen Erwachen des Ichgedankens das Ich noch keine allseitige und tiefste Erkenntnis seiner selbst gewinnt oder auch nur gewinnen kann. Aber selbst dieses erste Stadium seiner Entwickelung läfst das Ich oder das zum Ich sich entwickelnde Realprinzip, den Geist (die Seele) des Menschen, nicht ohne alle und jede Erkenntnis seiner wahren, ontologischen Beschaffenheit. Denn der eben erst zum Ichgedanken erwachte Geist setzt sich, wie er unwillkürlich

ein Ich geworden, ebenso unwillkürlich auch zu den ihm immanenten und von ihm an ihm wahrgenommenen Erscheinungen in diametralen Gegensatz, indem er sich selbst als die Substanz oder den Realgrund aller seiner und als die Ursache oder den Kausalgrund der von ihm in ihm bewirkten Erscheinungen geltend macht. Und ist diese ursprüngliche Selbsterkenntnis des Geistes, was nicht zu leugnen, vorerst auch nur eine unwillkürliche, unreflektierte, noch keine mit Wissen und Willen erworbene oder reflektierte, steht sie deswegen im Geiste vorläufig auch viel mehr in der Form eines (vernünftigen) Glaubens als in der einer aus Einsicht in die Glaubensgründe entspringenden lichtvollen Überzeugung, so braucht sie deshalb noch keineswegs auch für alle Zukunft in ihrer ursprünglichen Glaubensform zu bleiben. Der Glaube des Geistes an sich als Real- und Kausalprinzip kann und soll bei zunehmender Erweiterung, Erstarkung und Vertiefung des Selbstbewuſstseins in volles, zweifelloses Wissen erhoben und verklärt werden. Denn der Selbstbewuſstwerdungsprozeſs des Geistes im Menschen ist so beschaffen, daſs der Geist, der ursprünglich ohne Wissen und Willen in denselben eingetreten, ihn hinterher mit Wissen und Willen analysieren und von seinem Endpunkte, dem Ichgedanken, bis zu seinem Anfangspunkte in allen seinen Momenten ihn zu einem deutlichen Bewuſstsein sich bringen kann. Dieser Gedankenarbeit, dem wesentlichsten und belangreichsten Geschäfte aller philosophischen Forschung, haben wir uns in dem vorigen Abschnitte unterzogen. Dieselbe hat uns auch ein besseres und stichhaltigeres Resultat abgeworfen, als Kant durch seine mit den unserigen im wesentlichen auf das gleiche Ziel gerichteten Bestrebungen gewonnen hat. Denn nicht nur daſs durch dieselbe der ursprüngliche Glaube des Geistes an sich als ein Real- und (freies) Kausalprinzip seine Bestätigung und wissenschaftliche Begründung gefunden, sind wir durch sie auch, wenn nicht alles täuscht, zu einem relativ abschlieſsenden und erschöpfenden Verständnisse sowohl der Beschaffenheit des Geistes als derjenigen Beziehungen

geführt worden, welche zwischen ihm und der übrigen Welt des Seienden vorhanden sind.

Kants Ansicht von der Tragweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit können wir unserseits nicht teilen. Er steckt ihre Grenzen viel zu enge, wenn er sie ihrem ganzen Umfange nach nur auf Erscheinungen beschränkt, dagegen das ganze Gebiet des substantial Seienden oder, in seiner Ausdrucksweise zu reden, der Dinge an sich selbst von ihr ausschliefst. Nichtsdestoweniger liegt doch auch in Kants Auffassung eine grofse, wohl zu beachtende Wahrheit — eine Wahrheit, auf die wir sowohl in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“ [2] als in der andern: „Emil Du Bois-Reymond etc.“ [3] nachdrücklichst bereits hingewiesen haben. Zwar ist dem selbstbewufsten Denken des Menschen der Zugang zu den Dingen an sich keineswegs verschlossen. Hier ist Kant mit seiner gegenteiligen Ansicht durchaus im Unrechte. Darüber kann unseres Erachtens bei allen denjenigen, welche die Entwickelung der Erkenntnistheorie seit Kant nicht blofs oberflächlich und einseitig sondern gründlich und in allen ihren Phasen verfolgt haben, gar kein Zweifel bestehen. Wenigstens ist ein Zweifel darüber bei denen nicht mehr möglich, welche in Sinn und Verständnis der erkenntnistheoretischen Leistungen G ü n t h e r s, dieses zweiten Kant in der deutschen Philosophie, eingedrungen sind. Allein das selbstbewufste Denken im Menschen ist nicht das e i n z i g e Denken in und aufser dem Menschen. Denn ganz unzweifelhaft giebt es hier, in der Tierwelt, wie dort, in dem Menschen, noch einen andern Denkprozefs, der nicht das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens zum Resultate hat. Derselbe hebt in und aufser dem Menschen an mit der Bildung der verschiedenen Sinnesvorstellungen; er setzt sich fort und vollendet sich im Menschen (und nicht im Tiere) in der Ausprägung der abstrakten Allgemeinvorstellungen oder der logischen Begriffe. Wie sich zeigen wird, bleibt d i e s e r Denkprozefs in der That immer und überall in dem blofsen Erscheinungsgebiete haften; für ihn oder richtiger

für das in ihm sich offenbarende Subjekt giebt es schlechterdings keine Möglichkeit, über das bloſse Erscheinungsgebiet sich zu erheben und zur Erfassung des den Erscheinungen unterliegenden realen oder substantialen Seins oder der Dinge an sich selbst vorzudringen. Es wird unsere nächste Obliegenheit sein müssen, diesen Denkprozeſs — wir wollen ihn wegen der höchsten und vollendetsten in ihm sich einstellenden Gedankenform mit Günther den „begrifflichen" nennen — nach seinem Verlaufe im Menschen und nach seinen wesentlichen Momenten zu entwickeln [4].

§ 17.

Die Atom- und Molekular-Bewegungen des Gehirns.

Der Mensch ist nach der einen Seite seines Wesens ganz unleugbar ein sehr komplizierter, materieller, sinnlicher Organismus. Hierdurch befindet er sich mit der Welt der ihm äuſserlichen materiellen Gegenstände in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung und eben diese Wechselwirkung ist es, welche selber den sinnlichen Vorstellungsprozeſs in ihm einleitet.

An der Auſsenseite des menschlichen Leibes oder Organismus liegen die sogenannten äuſseren Sinnesorgane: Ohr, Auge, Haut, Geruchs- und Geschmacksorgan. Jedes dieser Organe ist für die Aufnahme bestimmter, von auſsen auf dasselbe eindringender Einwirkungen empfänglich. Das Ohr für atmosphärische Wellenbewegungen, das Auge für Wellenbewegungen des Äthers, die Haut für Druck und für die die Temperaturempfindungen vermittelnden Bewegungen, endlich Zunge und Nase als Geschmacks- und Geruchsorgan für diejenigen Bewegungen, welche die Berührung derselben mit den auf sie einwirkenden Stoffen in ihnen hervorrufen. Nun sind aber die äuſseren Sinnesorgane nicht isoliert an dem Körper, vielmehr stehen sie durch das sensible Nervengeflecht mit dem Zentralorgane des sinnlichen Vorstellens oder überhaupt des sinnlichen subjektiven Lebens, dem Ge-

hirn, in Verbindung. Hierdurch geschieht es, dafs durch die auf jene stattfindenden Einwirkungen das Gehirn ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen und affiziert wird und eben diese Affektionen sind es, welche dem Gehirne die Bildung von Vorstellungen der Gegenstände der Aufsenwelt ermöglichen.

Die physikalischen und physiologischen Forschungen der neueren Zeit haben zweifellos festgestellt, dafs die Affektionen, welche das Gehirn durch die auf den Menschen eindringenden fremden Einwirkungen erfährt, immer und überall nichts anderes sind als mechanische Erzitterungen oder Bewegungen seiner kleinsten Teilchen, der sogenannten dasselbe konstituierenden Molekeln und Atome. Und diese Erzitterungen der Gehirnatome sind, wie gesagt, vermittelt durch die Bewegungen, welche von aufsen kommend unmittelbar nur das äufsere Sinnesorgan treffen, von diesem aber durch die Leitung des mit ihm in Verbindung stehenden sensiblen Nervs in das Gehirn übertragen werden. Es ist also nicht richtig sondern grundfalsch, wenn eine namhafte Zahl von vorchristlichen Philosophen z. B. Empedokles, Demokrit, Epikur u. a. die Entstehung der Sinnesvorstellungen, namentlich der Vorstellungen des Gesichtssinnes, dadurch zu erklären suchten, dafs sie von den auf den Menschen einwirkenden Gegenständen kleine Teile sich loslösen, diese zu einem Bilde des betreffenden Gegenstandes sich gruppieren und als solches in den Organismus eindringen liefsen. Diese Auffassung, die nur durch den Mangel jeder exakten naturwissenschaftlichen Forschung in der Zeit des klassischen Altertums begreiflich wird, mufste die Untersuchung nach der Genesis und Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellungen von vornherein auf vielfach sehr verkehrte Wege leiten [5]. Von den Gegenständen der Aufsenwelt löst sich nichts ab und dringt nichts in der Form eines Bildes des jedesmaligen Gegenstandes in den Menschen hinein. Das einzige, was die Gegenstände in dieser Hinsicht bewirken, besteht vielmehr darin, dafs von ihnen bestimmte, mechanische Bewegungen bestimmter materieller Medien, z. B. des Äthers,

der Luft u. s. w. auf die äufseren Sinnesorgane ausgehen, und dafs diese Bewegungen von den äufseren Organen auf die ihnen zugehörigen sensiblen Nerven und durch diese schliefslich auf das Gehirn sich übertragen. Wir sagen: die Molekular- oder Atombewegungen sowohl der äufseren Sinnesorgane, der sensiblen Nerven und des Gehirns als die unmittelbar von den Gegenständen der Aufsenwelt erregten und aufser dem Menschen verlaufenden sind mechanischer Art d. i. sie bestehen in blofsen Erzitterungen oder Ortsverschiebungen der die betreffenden materiellen Gebilde konstituierenden Molekeln und Atome. Ja nach der unseres Erachtens wohlbegründeten, zweifellos richtigen Ansicht der heutigen Physik von der atomistischen Konstitution der Materie ist in der Natur eine andere als mechanische Bewegung überhaupt nicht mehr denkbar. Die Atomistik hat dies auch zu allen Zeiten eingesehen, wofür aus dem hellenischen Altertum Demokrit den Beweis liefert, während aus der verwickelten Lehre des Aristoteles über den Begriff und die Arten der Bewegung hervorzugehen scheint, dafs er wie in so vielem anderen auch in diesem Punkte das Richtige wieder verfehlt hat und durch seine Begriffsspekulation über die Natur in die Irre geführt worden ist [6]. Reflektieren wir nun auf die Molekular- und Atombewegungen des Gehirns, so lassen sich sowohl ihre individuellen Verschiedenheiten als auch ihr Verhältnis einerseits zu den Gegenständen der Aufsenwelt und anderseits zu dem Gehirne selbst in allen wesentlichen, für uns allein in Betracht kommenden Beziehungen mit Leichtigkeit feststellen.

Bei der Gleichartigkeit aller der erwähnten Bewegungen können ihre individuellen Verschiedenheiten offenbar zunächst in zwei Richtungen entdeckt werden. Es ist denkbar und ohne Zweifel auch der Wirklichkeit entsprechend, dafs die betreffenden Bewegungen sowohl durch ihre Intensität als durch ihre Extensität sich von einander unterscheiden. Durch ihre Intensität, denn je nach der gröfseren oder geringeren Stärke des Reizes oder der Einwirkung, welche das äufsere Sinnesorgan durch den äufseren Gegenstand er-

fährt, wird auch die Stärke der Molekularbewegungen des Gehirns eine gröfsere oder geringere sein müssen. Aber auch durch ihre Extensität, denn das Gehirn wird nicht unmittelbar sondern nur mittelbar, nämlich durch Vermittelung der mit jenem und dem äufseren Sinnesorgan in Verbindung befindlichen sensiblen Nerven in Bewegung versetzt. Nun besteht jeder dieser Nerven aber bekanntlich unter anderem aus einer noch unerforschten, jedenfalls sehr grofsen Zahl von Nervenfasern verschiedener Art, von denen eine jede möglicherweise mit einem eigenen Gehirnmolekel oder -atom in Verbindung steht [7]. Wäre dies wirklich der Fall, so würde eine jede Molekularbewegung des Gehirns sich auch über einen gröfseren oder geringeren Teil desselben erstrecken, je nachdem mehrere oder wenigere Nervenfasern von der äufseren auf den Menschen eindringenden Einwirkung getroffen werden. Aufser den genannten lassen sich leicht noch einige andere Verschiedenheiten unter den Hirnbewegungen als möglich vorstellen. Es wäre vorerst leicht denkbar, dafs die durch Nerven verschiedener Sinne dem Gehirn zugeführten Bewegungen auch von verschiedener Form seien, dafs die einen beispielsweise die betreffenden Hirnmolekeln geradlinig, die anderen kreisförmig, die einen von rechts nach links, die anderen in umgekehrter Richtung u. s. w. schwingen machten, und dafs von der Form der jedesmaligen Bewegung ganz vorzugsweise es abhinge, welchem der fünf Sinne die auf Veranlassung derselben gebildete Empfindung und Vorstellung selbst angehöre. Zwar behaupten die berühmtesten Physiologen der neueren Zeit, wie Helmholtz, Johannes Müller u. a. mit grofser Bestimmtheit, die Qualität der sinnlichen Empfindung, ob sie eine Licht- oder Farbe-, eine Ton- oder Schall-, eine Geruchs- oder Geschmacks- u. s. w. Empfindung sei, werde ganz allein und ausschliefslich bestimmt durch den Sinnesnerven, der von dem (äufseren) Eindrucke getroffen werde. Wir selbst haben uns dieser Ausdrucksweise in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 65 fg. angeschlossen. Auch ist dieselbe insofern unzweifelhaft richtig,

als der jeweilig durch den äufseren Eindruck affizierte sensible Nerv ein sicheres Erkennungszeichen dafür ist, welchem Sinne die entsprechende nachfolgende Empfindung des Gehirns in jedem Falle angehören wird. Denn wird der Eindruck durch den Sehnerv ins Gehirn geleitet, so ist die Empfindung ein Licht oder Farbenbild, durch den Gehörnerv, so gehört sie dem Gebiete der Töne oder des Schalles an u. s. w. Ob aber für den bestimmten Ausfall der jedesmaligen Empfindung und ihrer Qualität der Nerv als solcher auch die bewirkende Ursache ist, ist eine Frage, die durch den vorher angeführten Thatbestand ganz offenbar noch nicht entschieden wird. Die Frage ist denn auch, wie bekannt, unter den Naturforschern und Physiologen selbst noch sehr streitig und wird keineswegs als eine schon endgültig gelöste angesehen. Daher gehört es aber auch nicht zu den Undenkbarkeiten, dafs durch Vermittelung der verschiedenen Sinnesnerven verschieden geformte Molekularbewegungen dem Gehirne zugeführt werden und dafs in letzter Instanz eben die verschiedenen Formen jener allein oder doch ganz vorzugsweise es sein mögen, durch welche die spezifischen Qualitäten der jedem einzelnen Sinne eigentümlichen Empfindungen und Vorstellungen bedingt sind. Endlich wäre auch noch denkbar, dafs die mannigfaltigen molekularen Hirnbewegungen innerhalb desselben sehr verschieden lokalisiert seien. Und dieses wird ohne weiteres der Fall sein, wofern die sensiblen Nerven in verschiedene Teile oder Provinzen oder in verschieden lokalisierte Ganglien des Gehirns, genauer der Grofshirnrinde als des von manchen vermuteten Sitzes des subjektiven animalischenLebens ausmünden, — lauter Fragen, die freilich ebenfals keineswegs schon gelöst und spruchreif, vielmehr in zahlreichen Beziehungen fortwährend Gegenstände eines lebhaften Streites sind. Selbstverständlich fällt die nähere Erforschung der berührten Gegenstände auch nicht sowohl der Philosophie als vielmehr der Anatomie und Physiologie des Gehirns zu. Was diese Wissenschaften über dieselben mit der Zeit aber auch noch feststellen mögen, von entscheidendem Gewichte für unsere

Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens werden die betreffenden Ergebnisse nicht sein können. Denn der sinnliche Vorstellungsprozeſs läſst sich in allen wesentlichen Punkten schon erkennen, bevor über jene vielfach noch offenen und voraussichtlich noch lange offenen Fragen endgültig entschieden ist. Dazu ist vollkommen ausreichend die eine zweifellos konstatierte Thatsache, daſs dem Gehirne durch die auf den Menschen einwirkenden Gegenstände der Auſsenwelt nichts als mechanische Bewegungen zugeführt werden und daſs jenes nur auf Veranlassung und im Anschlusse an diese die ganze Mannigfaltigkeit seiner Empfindungen und Vorstellungen ausprägt [8].

Was die Beziehung der Molekularbewegungen des Gehirns einerseits zu diesem und anderseits zu den Gegenständen der Auſsenwelt angeht, so ist auf den ersten Blick einleuchtend, daſs jene zu dem einen wie die Accidentien zu der Substanz, die Erscheinungen zum realen Sein und zu den anderen wie die Wirkungen zu ihrer Ursache sich verhalten. Die betreffenden Bewegungen sind die Wirkungen der Gegenstände der Auſsenwelt, denn eben diese sind es, welche durch ihre Einwirkung auf den Menschen jene in dem Gehirne hervorrufen. Zwar ist auch das Gehirn bei dem Zustandekommen derselben in ihm nicht gänzlich unbeteiligt, insofern, als jenes es ja ist, welches die Bewegungen in sich aufnimmt. Es offenbart also hier auch schon eine bestimmte Betätigungsweise oder Kraft, die wir, wie in dem früheren analogen Falle beim Geiste, ebenfalls als Passivität oder Rezeptivität werden bezeichnen müssen. Aber aktiv ist das Gehirn bei der Rezeption seiner Molekularbewegungen noch nicht, denn die diese bewirkende Aktivität fällt, wie gesagt, ausschlieſslich in die Gegenstände der Auſsenwelt. Ist dagegen das Gehirn einmal in Bewegung versetzt, so ist jenes offenbar die dieser unterliegende, sie in und an sich habende Substanz. Das Gehirn als solches ist das reale Subjekt, das substantiale Sein, welchem die Bewegung als Erscheinung oder Accidenz inhäriert. Und da nun unseren früheren

Nachweisungen zufolge der Substantialitäts- und der Kausalitätsgedanke inhaltlich insofern in Eins zusammenfallen, als nur Substanzen Ursachen und Ursachen nur Substanzen sein können oder als die Ursache die Substanz in Thätigkeit, die Substanz aber die Ursache in Unthätigkeit ist, so müssen ebenso wie das Gehirn auch die auf den Menschen einwirkenden materiellen Gegenstände der Aufsenwelt als Substanz oder als reales Sein anerkannt werden [9]. Aber was von und an dem Gehirne und was von und an den Gegenständen der Aufsenwelt ist die Substanz? Die von jenem rezipierten und die von diesen ausgehenden Bewegungen sind sie nicht und können sie nicht sein, wie wir vorher dargethan haben. Nun was ist denn die Substanz? Da über diesen Gegenstand im Gebiete der Wissenschaft vielfach gestritten wird, die endliche definitive Erledigung desselben aber für die Erkenntnis der Natur und ihres Lebens von weittragender und tief einschneidender Bedeutung ist, so lohnt es sich wohl, der darauf bezüglichen Untersuchung einen eigenen Paragraphen zu widmen.

§ 18.

Der Stoff, die Materie die Natursubstanz.

Schon bei früheren Veranlassungen haben wir die Gelegenheit ergriffen, unsere Überzeugung dahin auszusprechen, dafs in dem Umkreise der Natur und ihres Lebens nichts anderes als der Stoff oder die Materie als solche die eine allen Naturerscheinungen zugrunde liegende und dieselben bewirkende Substanz sei [10]. Wir haben dieses namentlich gethan gegenüber Günther und seiner Schule, welche bekanntlich in der Materie nicht sowohl die Natursubstanz selbst als vielmehr eine unter den vielen Erscheinungen der letzteren erblicken zu müssen glauben. Den früher bereits mitgeteilten Aussprüchen Günthers und der Güntherianer sei es erlaubt noch einige andere hinzuzufügen. „Von der Materie“, schreibt jener, „läfst sich freilich nicht

sagen, dafs sie Geist sei, ja nicht einmal sagen, dafs sie als solche Substanz sei, weil sie als solche nur eine Erscheinung der Natursubstanz ist. Die Natur aber als Substanz ist es allein, die von Gott ursprünglich gesetzt ist, keineswegs aber als Materie, denn Gott selber ist es schlechthin unmöglich, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen" [11]. Und noch in seiner letzten, von Knoodt herausgegebenen Schrift erwidert Günther dem Italiener Savarese, welcher als „Grundlage" der Güntherschen dualistischen Philosophie „den wesentlichen Unterschied von Geist und Materie" aufgestellt hatte, wörtlich folgendes. „Wir müssen bemerken, dafs der Dualismus diesen Unterschied als einen zwischen Geist und Natur aufstellt, da er die Materie nur als eine Erscheinung des Naturprinzips, keineswegs aber wie die antike Spekulation als ein selbständiges Sein neben dem menschlichen Geiste ansetzt" [12]. In milderer Form und vielfach anders lautenden Ausdrücken giebt ein gründlicher Kenner und entschiedener Anhänger der Güntherschen Philosophie, Johann Heinrich Löwe, der scharfsinnige Darsteller der „Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza", Stuttgart 1862, in seiner Biographie: „Johann Emanuel Veith", Wien 1879, Günthers Auffassung der Materie wieder. „Materie", schreibt Löwe, „ist für Günther nicht Substanz, sondern Daseinsform einer Substanz, die Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit aufser und neben einander befindlicher, ebenso geschiedener wie verschiedener Wesensteile. Kein materielles Ding sei daher die Naturwesenheit in ihrer Totalität, sondern nur ein Teil oder besser eine Substantiation der Natursubstanz, eine besondere Bestimmtheit des Daseins, in welche das Naturprinzip mit irgendeinem Theile seiner Wesenheit eingetreten ist. Und wie das Ding, so sei auch sein Leben nur ein Teil des Naturdaseins, ein Ausschnitt aus der Gesamtlebenssphäre des Naturprinzipes, die sich aus den Lebenskreisen seiner Einzeldinge zusammensetze. Die Natursubstanz sei sozusagen ein Überall und ein Nirgends.

Sie existiere nirgends — nämlich als die eine und ganze infolge ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit; sie existiere überall d. h. in allen ihren Substantiationen als die allen gemeinsame Wesenswurzel, also als das Allgemeine im Besonderen“ [13].

Sehen wir uns die vorher mitgeteilten Aussprüche Günthers genau an, so stehen sie in ihrer scharfen, unzweideutigen Fassung unserer Auffassung des Gegenstandes diametral entgegen. Nach ihnen ist „die Materie als solche“ einem Günther gar nicht „Substanz“, sondern „nur eine Erscheinung der Natursubstanz“. Deshalb ist auch nicht jene von Gott geschaffen, sondern allein diese, aus dem einfachen Grunde, weil es „Gott selber schlechthin unmöglich ist, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen.“ Es ist nur eine Konsequenz aus diesem bloſs phänomenalen Charakter der Materie als solcher, wenn Günther derselben „ein selbständiges Sein neben dem menschlichen Geiste“ nicht zuerkennen will und „die antike Spekulation“ tadelt, daſs sie zu diesem Irrtume sich habe verleiten lassen. Ja in seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums“, 2. Aufl., Wien 1846, I, 200 sieht Günther in der „Behandlung der Materie als einer Substanz“ sogar wie „einerseits eine wahre Miſshandlung des Naturlebens in seiner Wurzelbedingung, so anderseits eine Apotheose der Natur als Phänomen“, die „sich zunächst auf die Konfundierung der Begriffe von Substanz und Substrat gründe.“ In anderen, minder schroffen Wendungen referiert Loewe Günthers Ansicht. Die Materie sei nach diesem zwar nicht „Substanz“, wohl aber „Daseinsform einer Substanz, die Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit von Wesensteilen.“ „Kein materielles Ding sei die Naturwesenheit in ihrer Totalität, sondern nur ein Teil oder besser eine Substantiation der Natursubstanz“ — ein Ausdruck zur Charakterisierung der Materie, der sich, so viel wir wissen, in Günthers Schriften nirgendwo findet und den Loewe wohl eigens geschaffen hat. Offenbar spricht diese Darstellung der Materie nicht allen und jeden substantialen

Charakter ab, wie das oben von Günther selbst geschehen ist. Denn sind nach Loewe die materiellen Dinge als solche bei Günther Teile oder Substantiationen der Natursubstanz, so müssen sie doch auch in irgendeiner Weise an letzterer wirklich teilhaben und sie können nicht blofs und ausschliefslich ihre Erscheinungen sein. Auch kann es einem aufmerksamen Leser von Günthers Schriften nicht verborgen bleiben, dafs dieser selbst hier und da bezüglich des zur Verhandlung stehenden Gegenstandes in einem offenbaren Schwanken sich befindet. So behauptet derselbe in einer früher von uns ausführlich mitgeteilten Stelle der „Lydia“ doch nur, dafs „die Materie sich mehr als Erscheinung wie als Sein aufdränge“ — ein Ausspruch, der die Materie als solche wenigstens nicht allen und jeden substantialen Charakters entkleidet [14]. Aus dieser aktenmäfsigen Darstellung mögen unsere Leser ersehen, dafs Günther selbst über die wahre Beschaffenheit der Materie und ihr Verhältnis zur Natursubstanz oder dem Naturprinzipe nicht vollkommen ins Reine gekommen ist. Dieser Umstand ist aber vornehmlich für die Ausbildung der Naturphilosophie und zum grofsen Teile für die der Anthropologie, sofern auch der Mensch der einen Seite seines Wesens nach der Natur entstammt, von nachteiligen Folgen gewesen. Und diese in die Augen springenden Mängel der Güntherschen Doktrin hat auch die Schule des grofsen Mannes bis zur Stunde noch nicht verbessert. Bei dieser Lage mufs jeder, der in Günthers Philosophie eine der grofsartigsten Schöpfungen des menschlichen Geistes verehrt und der trotz ihrer Verurteilung durch die dem unwissenschaftlichen wie unchristlichen Jesuitismus verfallene römische Kurie nach wie vor in jener den Engel des Friedens erblickt, der in der Zukunft die gegenwärtig noch feindlichen Brüder von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, positivem Christentum und Weltweisheit mit einander versöhnen wird — jeder, sage ich, der eine solche Stellung zu Günthers Leistungen einnimmt, mufs es eine seiner angelegentlichsten Sorgen sein lassen, die in Rede stehende Kontroverse über

die Beschaffenheit der Materie durch eine erschöpfende, lichtvolle Diskussion derselben endlich einmal, wenn irgendmöglich, aus der Welt zu schaffen. Aber wie und wo den Gegenstand anfassen und die Behandlung desselben in das rechte Gleise bringen? Ein Wort meines verehrten Lehrers und Freundes Knoodt, der mich selbst in die ganze Breite und Tiefe der Güntherschen Wissenschaft eingeführt, möge uns hierüber belehren.

In dem von Knoodt verfaſsten Anhange zu Günthers „Anti-Savarese“ bemerkt jener S. 264 wörtlich folgendes. „Wie sich in Wahrheit die Substanz der Natur zur Materie oder zu den materiellen Atomen verhalte, das kann nur entschieden werden auf dem Geistesboden, wo die Unterscheidungen von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. f., überhaupt die Kategorieen sich einstellen, und von wo aus allein auch die Modifikationen derselben bei anderem als dem geistigen Sein vorgenommen werden können.“ Knüpfen wir an diese unzweifelhaft richtigen Worte die gegenwärtige Untersuchung an, so haben wir von dem in dem vorigen Abschnitte über den Geist des Menschen Verhandelten unseren Lesern vor allem Folgendes in Erinnerung zu bringen.

Der Geist eines jeden Menschen ist, so haben wir gesehen, ein ein- und ganzheitliches, aber primitiv noch völlig indifferentes Realprinzip. Tritt derselbe nun auf Anregung fremder auf ihn stattfindender Einwirkungen in die Differenz oder Bestimmtheit über, so bleibt er als Prinzip oder Substanz das, was er von Anfang an war — substantiale Ein- und Ganzheit, ein ungeteiltes Eins. Mit ihm als Substanz geht in der erwähnten Beziehung keine Änderung vor; er als Substanz zersetzt sich nicht in Teile oder Fragmente, sondern, will man von einer Zersetzung des Geistes durch seine Differenzierung überhaupt reden, so fällt diese nur in die Sphäre seiner Erscheinungen. Die Grund- und Wurzelerscheinungen, welche der Geist in Wechselwirkung mit fremdem Sein in und an sich heraussetzt, sind nun, wie wir schon wissen, die beiden Kräfte der Rezeptivität

und Reaktivität. Aber die Kräfte sind nicht die einzigen dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen, sondern dadurch, dafs jene in dem einmal differenzierten Geiste teils durch fremde Einwirkungen auf ihn teils durch ihn selbst immer und immer wieder in Wirksamkeit gesetzt werden, kommt eine unerschöpfliche Fülle anderer und anderartiger in den Geist eintretender Erscheinungen als ebenso vieler Momente seines Lebens in ihm zustande. Hiernach haben wir an dem Geiste als einem bestimmt gewordenen im allgemeinen ein Dreifaches zu unterscheiden:

1) Den Geist als Substanz oder reales Prinzip.
2) Die ihm als diesem immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität.
3) Die mittels der beiden Kräfte gewirkten und zu wirkenden Erscheinungen.

Nun ist, was wir später beweisen werden, hier aber als bewiesen einstweilen vorausnehmen müssen, die Natur ebenso, wie der Geist eines jeden Menschen, eine relative, nicht-absolute, aber nichts destoweniger von dem Geiste qualitativ oder wesentlich verschiedene Substanz. Das relative, nicht-absolute Sein ist vorhanden in einem Seinsgegensatze oder in zwei gegensätzlichen Gliedern, von denen zwar jedes in seinem Leben den ihm aufgedrückten Stempel der Relativität oder Nicht-Absolutheit (Kreatürlichkeit) zur Offenbarung bringt, aber jedes in einer von der des andern qualitativ oder wesentlich verschiedenen Weise. Und eben weil es so ist, so müssen auch in dem Lebens- oder Differenzierungsprozesse der Natur der Zahl nach eben dieselben Momente, wenngleich in wesentlicher Verschiedenheit, sich einstellen, welche wir vorher als die des Differenzierungsprozesses des Geistes hervorgehoben haben. Aber worin wird die wesentliche Verschiedenheit jener von diesen sich kundgeben? Das ist die Frage aller Fragen, die uns hier beschäftigen mufs.

Als relatives, nicht-absolutes (kreatürliches) Realprinzip war die Natur ebenso, wie der Geist des Menschen, primitiv eine ein- und ganzheitliche Substanz, nicht der Teil oder

das Fragment eines allgemeinen, universalen Seins, sondern eine substantiale Monas. Dieselbe befand sich ferner gleich dem Geiste primitiv in völliger Indifferenz oder Unbestimmtheit. Auch diese Behauptungen, die gehörigen Ortes werden bewiesen werden, müssen wir hier als bereits bewiesen voraussetzen. Infolge jener ihrer Beschaffenheit konnte die Natursubstanz sich nicht durch sich aus ihrer ursprünglichen Indifferenz in die Differenz übersetzen, sondern sie bedurfte dazu ebenfalls fremder auf sie stattfindender Einwirkungen. Welches waren nun aber die Folgen der die Natursubstanz differenzierenden fremden Einwirkungen für jene selber? Da die Natur in der Sphäre des endlichen, nicht-absoluten Seins den Wesens-Gegensatz zum Geiste darstellt, so brachte sie diesen dadurch an den Tag, dafs sie nicht wie der Geist in ihrer Differenzierung die ursprüngliche ' ungeteilte substantiale Ein- und Ganzheit blieb, welche sie vor ihrer Differenzierung gewesen. Vielmehr ging der Natur mit dem Eintritte ihrer Differenzierung die ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit für immer verloren; sie als Substanz ging in zahllose Teile auseinander und diese Teilung setzte sich in ihr so lange fort, bis sie sich in die unermefsliche Vielheit der materiellen Atome auseinandergelegt und besondert hatte. Die Natursubstanz ist seit ihrer Differenzierung nicht mehr, wie der Geist eines jeden Menschen, eine ungeteilte, ganzheitliche, sie ist nur noch eine kollektive, diskrete Einheit in der Zusammengehörigkeit und dem Aufeinander-Angewiesensein aller aus ihr als ihrer gemeinsamen Mutter hervorgegangenen Atome. Allein die Zerteilung der Natursubstanz und das allmählige Fortschreiten jener bis zur völligen Atomisierung dieser war nur die Folge der doppelten, rezeptiven und reaktiven Kraftäufserung, zu welcher die Natursubstanz während ihres Differenzierungsprozesses in jedem ihrer Teile erwachte. Jedem Atome als einem minimalen Bruchteile der ursprünglich ungebrochenen Natursubstanz sind demnach, wie dem Geiste des Menschen, zwei Kräfte immanent: Rezeptivität und Reaktivität, durch deren Wirksamkeit die eine Natur-

substanz in der Totalität ihrer Atome alle ihre übrigen Erscheinungen in der objektiven wie in der subjektiven Hemisphäre ihres Lebens hervorbringt [15]. Auch in der differenzierten Natur hat daher die Forschung ähnlich wie beim Geiste ein Dreifaches zu unterscheiden:

1) Die Natursubstanz, aber diese als eine gebrochene, atomisierte,
2) die jedem Atome immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität als die Grunderscheinungen der Natursubstanz und
3) die durch die Wirksamkeit der beiden Kräfte von der Natursubstanz hervorgerufenen übrigen Erscheinungen z. B. die Aggregation verschiedener Atome zu verschiedenen Körpern, die Lebensäufserungen dieser durch eine zahllose Menge mechanischer Bewegungen, die Lebensäufserungen anderer (der animalischen) Körpergebilde durch die subjektiven Vorgänge des Vorstellens, Begehrens, Empfindens u. s. w.

Fragen wir jetzt, was innerhalb der einen Natur ist denn nun die Substanz, so kann und darf nur dem Stoffe oder der Materie als solcher diese Ehre zugedacht werden. Und warum? Die Antwort hierauf liegt nahe genug.

Bei einer selbst oberflächlichen Betrachtung der Natur und ihres Lebens drängt sich einem jeden ohne weiteres die Überzeugung auf, dafs zwischen dem, was wir Natur-Erscheinung, und dem, was wir Stoff oder Materie nennen, ein gar gewaltiger Unterschied und eine unausgleichbare Kluft befestigt ist. Jede Natur-Erscheinung, welcher Art sie immer sein mag, ist als ein bestimmtes Moment des einen stets wechselnden Naturlebens veränderlich, sie kommt und geht. Der Stoff oder die Materie als solche ist dagegen nicht veränderlich, sie kommt und geht nicht, sie bleibt in der Totalität ihrer Atome erfahrungsgemäfs immer dieselbe. Ferner: jede Erscheinung des Naturlebens, z. B. jede mechanische Bewegung, haftet unmittelbar irgendeinem materiellen Medium als solchem an, das sich als den Träger von jener zu erkennen giebt. So ist die Luft als

solche der Träger der Schallwellen, der Ather der der Lichtwellen u. s. w. Haftet dagegen auch die Materie als solche wieder einem von ihr verschiedenen Träger an? Es ist dies so gewifs nicht der Fall, als es nicht einmal möglich erscheint, wie zwischen der Erscheinung und ihrem materiellen Substrate, so auch noch zwischen diesem und einem auch ihm als solchem zugrunde liegenden Substrate zu unterscheiden, welches letztere erst als die sowohl der Erscheinung als der Materie unterliegende und beide im Dasein erhaltende Substanz anerkannt werden müfste. Eine Beziehung der Materie auf eine ihr als solcher zugrunde liegende und von ihr verschiedene Substanz nimmt der Geist des Menschen niemals vor und er kann sie nicht vornehmen, während er umgekehrt zu jeder Erscheinung des Naturlebens einen materiellen Stoff hinzudenken mufs, da er jene ohne einen solchen schlechterdings nicht für wirklich halten könnte. Und wie mit allen übrigen Erscheinungen der Natur verhält es sich augenscheinlich auch mit den Grunderscheinungen derselben, nämlich mit ihren beiden Grundkräften der Rezeptivität und Reaktivität. Auch sie sind die Kräfte des Stoffes oder der Materie als solcher; jedem materiellen Atom als solchem sind sie eigentümlich und eben das Atom selber, nicht aber etwas von ihm als solchem Verschiedenes ist es, in welchem die Kräfte teils auf Veranlassung der Einwirkung anderer Atome, teils durch eigene Thätigkeit in Wirksamkeit treten. Aus diesen Erwägungen geht sonnenklar hervor, dafs die oben berührte Dreiteilung, welche wie im Geiste des Menschen so auch in der Natur nach ihrer Differenzierung sich finden mufs, in dem Stoffe oder der Materie als solcher, den beiden Kräften der Rezeptivität und Reaktivität und den mittels dieser von jener gewirkten übrigen Erscheinungen thatsächlich gegeben ist. Und da nun die beiden zuletzt erwähnten Momente so wenig in der Natur wie im Geiste auf die Würde und den Titel der Substanz Anspruch erheben können, so bleibt schlechterdings nichts anderes übrig, als die Natur**substanz** einzig und allein in dem **Stoffe** oder der **Materie als solcher** d. i. in der To-

talität der materiellen Atome zu erblicken. Ist aber die Materie die Substanz, der alle Naturerscheinungen ohne Ausnahme immanent sind, so ist sie als solche auch die einzige Ursache oder Kausalität, durch welche in letzter Instanz alle hervorgebracht werden. Und eben deshalb hatten wir ein volles Recht, in unserer früheren Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.“ den Materialismus nicht nur mit Fr. A. Lange als „eine vortreffliche Maxime der Naturforschung“ oder mit Helmholtz als „eine sehr fruchtbare Hypothese“ anzusehen, sondern demselben das viel weiter gehende Zugeständnis zu machen, daſs ihm „innerhalb der Natur volle Wahrheit“ zukomme, „da alles Leben der Natur, das objektive wie das subjektive, bloſse Äuſserung der Materie, des Stoffes sei und als solches sich auch beweisen lasse.“ [16] Die Materie als solche ist demnach — daran kann kein Zweifel mehr sein — wie die in allen Erscheinungen des Naturlebens wirksame Kausalität so auch die Substanz, das reale Subjekt derselben. Wie aber selten ein Irrtum ohne irgendeine Beimischung von Wahrheit auftritt, so ist auch Günthers Ansicht von der Materie als einer Erscheinung der Natursubstanz nicht ohne alle Wahrheit. Und warum nicht? Man höre.

In dem Vorhergehenden wurde hervorgehoben, daſs die Materie d. i. die Totalität der materiellen Atome nichts Ursprüngliches sei, sondern das Produkt des Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses, durch welchen das ursprünglich noch unentwickelte oder indifferente Naturprinzip als solches sich zersetzt, geteilt oder besondert hat. Die Materie ist demnach zwar die Natursubstanz, aber sie ist dieselbe nicht in ihrer primitiven Daseinsweise, in dem Zustande ihrer Indifferenz, sondern, mit Loewe zu reden, in „der Form ihrer Geteiltheit und Gebrochenheit in eine Vielheit neben und auſser einander befindlicher Wesensteile.“ Das ursprünglich (höchstens der Möglichkeit nach aber in Wirklichkeit) noch nicht materielle Naturprinzip hat sich mit anderen Worten durch seinen Differenzierungsprozeſs erst materialisiert; es, aber es selbst, ist durch diesen zur

Materie geworden. Und insofern nun, als die Materie nichts Ursprüngliches, sondern Produkt der Entwickelung oder Differenzierung ist, kann und mufs sie selbstverständauch als Erscheinung angesehen werden, denn sie ist in der That die Form, in welcher das Naturprinzip zufolge seines Differenzierungsprozesses sich darstellt oder erscheint und in der es dann bleibend sich behauptet. Aber durch diesen phänomenalen Charakter der Materie wird ihr substantialer nicht aufgehoben, vielmehr ist jener mit diesem sehr gut verträglich. Denn die ursprünglich indifferente Natursubstanz hat, wie schon gesagt, durch ihren Differenzierungsprozefs eben sich selbst zur Materie gemacht. Und deshalb ist diese mit jener auch identisch, nur dafs die Materie die Natursubstanz in der Form der Differenz oder als eine in die Erscheinung getretene ist, während die Natursubstanz als eine noch nicht erscheinende d. i. in ihrer ursprünglichen Indifferenz als ein thatsächlich noch nichtmaterielles weil als ein noch nicht materialisiertes oder als ein noch vor seiner Materialisierung stehendes Realprinzip gedacht werden mufs.

§ 19.

Die Sinnesvorstellungen.

Die in § 17 besprochenen Atom- oder Molekularbewegungen, welche durch Einwirkung der Gegenstände der Aufsenwelt auf die äufseren Sinnesorgane mittels der sensiblen Nerven dem Gehirne zugeführt werden, sind, das ist auf den ersten Blick einleuchtend, noch durchaus objektiver Beschaffenheit. Sie als solche enthalten schlechterdings kein Moment, welches mit dem, was man Empfinden, Vorstellen, Denken, kurz: subjektives Leben nennt, auch nur die allergeringste Ähnlichkeit hätte. Jede Bewegung des Gehirns ist als solche nicht mehr und nicht weniger als eine Ortsverschiebung oder eine Erzitterung gewisser das Gehirn mit konstituierender Atome oder Molekeln. Ein derartiger Vorgang hat augenscheinlich mit irgendeiner wie immer be-

schaffenen Aufserung subjektiven Lebens noch gar nichts gemeinsam, weshalb die Behauptung vieler Materialisten, die Vorstellungsthätigkeit sei nur eine eigentümliche Form mechanischer Bewegung, geradezu sinnlos ist [17]. Dagegen sind die Molekularbewegungen des Gehirns für dieses das Mittel und zwar das unentbehrliche Mittel, um sich zur Vorstellung der jene in ihm hervorrufenden Gegenstände zu erheben. Das Gehirn nämlich nimmt die von aufsen ihm zugeführte Bewegung nicht nur auf, sondern ähnlich, wie in dem gleichen Falle der Geist, tritt es gegen die aufgenommene auch in Reaktion. Und welches ist das Ergebnis dieser reaktiven Bethätigung des Gehirns? Zunächst und unmittelbar dieses, dafs es ein bestimmtes Bild, eine Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, Vorstellung, oder wie man das Erzeugnis dieser Gehirnthätigkeit sonst nennen mag, gewinnt und ausprägt. Und diese Bildungen vermitteln dem Gehirne oder Sinnensubjekte auch eine gewisse Kenntnis der auf dasselbe einwirkenden Gegenstände der Aufsenwelt. Um einen Einblick in die Beschaffenheit und Tragweite der letzteren zu erhalten, wird es daher vor allem notwendig sein, die Beschaffenheit der vom Gehirne ausgeprägten Vorstellungen nach Form und Inhalt uns zu einem deutlichen Bewufstsein zu bringen.

1. Reflektieren wir auf die Beschaffenheit unserer sinnlichen Vorstellungen, so ist unter denselben sofort eine zweifache teils geringere, teils gröfsere Verschiedenheit bemerkbar. Die geringere besteht zwischen den Vorstellungen desselben, die gröfsere zwischen denen verschiedener Sinne. Vorstellungen desselben Sinnes sind, ungeachtet der auch zwischen ihnen obwaltenden und in der Regel scharf ausgeprägten Verschiedenheit, dennoch mit einander vergleichbar; sie stehen zu einander in näherer oder entfernterer Verwandtschaft. So ist in der Tonwelt C dem E und G verwandter als dem F und A. Dagegen kann bei Vorstellungen verschiedener Sinne höchstens insofern noch von einer Verwandtschaft die Rede sein, als sie eben alle Vorstellungen eines und desselben sinnlichen Organismus sind oder als dieser die gemeinsame, sie

alle hervorbringende Ursache ist. Dagegen sind die Vorstellungen des einen Sinnes gerade durch ihre charakteristische Eigentümlichkeit von denen der übrigen Sinne so weit getrennt, dafs eine Vergleichung derselben in dieser Beziehung durchaus unmöglich erscheint. Das, was eine Vorstellung des Sehsinnes zu einer solchen macht, ist etwas ganz anderes als das, wodurch eine Gehörvorstellung in die Kategorie dieser sich einfügt. Keine Farbenempfindung hat als solche mit einer Tonempfindung etwas Verwandtes und man kann nicht sagen, dafs zwischen den verschiedenen Empfindungen beider Sinne nähere oder entferntere Verwandtschaftsgrade vorhanden seien. Sie sind eben alle durch eine unaufhebbare Kluft von einander geschieden und deshalb gar nicht mit einander verwandt. Und wie mit Gesicht und Gehör, so verhält es sich auch mit den übrigen Sinnen bezüglich der von ihnen ausgeprägten Vorstellungen oder Empfindungen. Nun hat Joh. Gottl. Fichte die je einem Sinne möglichen Vorstellungen oder Empfindungen bekanntlich als den „Qualitätenkreis“ des betreffenden Sinnes bezeichnet, während Helmholtz die Verschiedenheit, welche Empfindungen verschiedener Sinne zeigen, eine solche der „Modalität“ zu nennen pflegt. Schliefsen wir uns diesen Ausdrucksweisen an, so werden wir sagen müssen, dafs die Qualitätenkreise oder dafs die Sinnesvorstellungen bezüglich ihrer Modalität keinen Vergleichungspunkt mit einander darbieten [18].

2. In anderen Beziehungen als die eben erwähnte sind die Vorstellungen sämtlicher Sinne aber wohl einander ähnlich, ja völlig gleich, wie sich leicht darthun läfst. Vor allem berühren alle Sinnesvorstellungen sich darin, dafs eine jede derselben eine konkrete Einzelvorstellung, niemals eine abstrakte Allgemeinvorstellung ist oder sein kann. Zwar hat eine jede Sinnesvorstellung, verglichen mit dem materiellen Gegenstande, welcher durch Einwirkung auf das Sinnensubjekt dieses zur Bildung jener anregte, auch den Charakter der Abstraktheit an sich. Sie ist daher, wenn

man will, zwar eine abstrakte Vorstellung, sofern sie als Vorstellung eine bloſse Erscheinung, etwas rein Formales ist und von dem substantialen Charakter der Materie nichts an sich trägt; aber sie ist unter allen Umständen keine abstrakte Allgemein-, sondern nur Einzelvorstellung. Das Allgemeine, sei es in höherer oder niederer Ordnung, läſst sich sinnlich gar nicht vorstellen oder wahrnehmen. Es ist auch nicht gar schwer, von der Richtigkeit dieser Auffassung vollkommen sich zu überzeugen. Man nehme jede beliebige Vorstellung oder Empfindung irgendeines Sinnes, welcher dies sei, und man wird bei nur einiger Aufmerksamkeit auf dieselbe bald die Entdekung machen, daſs durch sie dem Bewuſstsein stets ein ganz konkretes einzelnes Bild gegenwärtig ist, welches eben deshalb auch nur auf einen einzigen, ganz bestimmten Gegenstand der Auſsenwelt als auf die jenes in dem Sinnensubjekte veranlaſst habende Ursache bezogen wird. Deutlich zu erkennen giebt sich dies vor allem an den beiden edelsten Sinnen, an dem Gesichts- und Gehörsinne. Jedes Lichtbild und jede Tonempfindung, die in mir ist, ist naturnotwendig eine nach Qualität und Quantität, nach Inhalt und Form ganz bestimmte, eine konkrete, einzelne. Ich sehe immer und überall einen ganz bestimmten Tisch, einen ganz bestimmten Baum von dieser Gröſse, diesen Blättern, dieser Farbe, von so und so verzweigten Ästen u. s. w. Ebenso höre ich immer und überall einen ganz bestimmten Ton von dieser Höhe, dieser Klangfarbe, dieser Intensität u. s. w. Einen allgemeinen Ton oder einen Ton, der weder C noch D noch E u. s. w., weder von der Klangfarbe des Klaviers, noch der der Violine, noch der des Cello u. s. w., der weder hoch noch tief, weder hell noch dumpf, weder stark noch schwach u. s. w. wäre, kann ich so wenig hören, als ich einen Gegenstand sehen kann, der sich mir nicht in einer ganz bestimmten Gröſse, Farbe, Form u. s. w. darböte. In der Beurteilung der Eigenschaften, welche ich einem von mir gesehenen Gegenstande oder einem gehörten Tone beilege, kann ich mich möglicherweise irren; aber darüber, daſs dieselben in meiner sinnlichen Vorstellungs-

thätigkeit immer und naturnotwendig mit ganz bestimmten Eigenschaften von ganz bestimmter Umgrenzung auftreten, darüber, sage ich, kann selbst der geringste Zweifel nicht aufkommen. Ein Allgemeines, es sei höherer oder niederer Ordnung, läſst sich weder hören noch sehen. Und wie mit den beiden edelsten Sinnen, so verhält es sich auch mit den drei niedrigeren. Jede Geruchs-, Geschmacks-, Tast- und Temperaturempfindung ist ebenfalls eine konkrete Einzel-, keine Allgemeinempfindung, so sehr, daſs die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Allgemeinen überhaupt und ganz kategorisch in Abrede gestellt werden muſs. Wie das Allgemeine an und für sich, isoliert von dem Besonderen und Einzelnen, nicht existiert sondern nur insofern, als es in dem Besonderen und Einzelnen als der gemeinschaftliche Grundtypus desselben wiederkehrt, so kann es an und für sich auch nicht wahrgenommen oder vorgestellt werden. „Das Tier als solches“, sagt mit vollem Rechte Hegel, „ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besondertes. Aber Tier zu sein, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Tiere an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Tiersein vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sei“ [19]. Wir hatten demnach auch ein Recht, wenn wir in einer unserer jüngsten Arbeiten den von uns so hochgeschätzten Anton Günther bekämpften und ihm gegenüber mit Nachdruck darauf bestanden, daſs die Existenz von sinnlichen Allgemeinvorstellungen unter dem Namen der Schemata, die so ein Mittelding zwischen der sinnlichen Einzel- und der logischen Allgemeinvorstellung oder dem Begriffe bilden sollen, nicht ferner aufrecht zu halten sei [20]. Derartige Schemata giebt es in der Sphäre des subjektiven Naturlebens d. i. in der Sinnlichkeit ebenso wenig als es in der Sphäre des objektiven Naturlebens d. i. unter den materiellen Dingen schematische d. i. allgemeine Gegenstände giebt, da ein jeder der letzteren naturnotwendig ein nach allen ihm

anhaftenden Beziehungen durchaus bestimmter, ein konkreter und einzelner ist. Was namentlich Günther und seine Schule Schema nennt und was man auch sonst so genannt hat, ist nichts als eine mehr oder weniger abgeblafste, schattenhafte, verschwommene Einzelvorstellung. Als sinnliche Allgemeinvorstellungen verwerfen wir sie daher mit derselben Entschiedenheit, wie dies vor uns der früher schon angeführte Johann Heinr. Loewe gethan hat. (Sinnliche) „Vorstellung“, schreibt Loewe, „ist Bild. Aber ein Bild, es sei mehr oder minder ausgeprägt, von schärferen oder minder scharfen Umrissen, von gröfserer oder geringerer Helligkeit, ist doch jederzeit etwas Konkretes, mithin individuell Bestimmtes.“

„Nur Individuelles, Konkretes kann daher (sinnlich) vorgestellt werden. Das Abstrakte, Schematische, Begriffliche, das nicht an sich sondern nur an einer Vielheit von Individuen als ein ihnen allen Gemeinsames, also Allgemeines existiert, ist nur ein mögliches Objekt des (geistigen) Denkens, aber nicht des (sinnlichen) Vorstellens. Jede Bemühung, mittels des Vorstellens eine abstrakte Allgemeinheit rein zu fassen, wäre vergeblich; immer würde das Vorstellen unwillkürlich und unausweichlich das Allgemeine mit einer individualisierenden Zuthat umgeben und das Bild eines Besonderen an dessen Stelle setzen. Man versuche z. B. Pferdheit vorzustellen. Man wird ein Bild irgendeines Pferdes vor sich haben, von diesem Baue, dieser Gröfse, dieser Farbe; aber so wenig Gröfse überhaupt ohne eine bestimmte Gröfse, Farbe überhaupt ohne eine bestimmte Farbe, so wenig ist der Begriff Pferdheit vorstellbar, weil er eben nur die allgemeinen Sphären der an den Pferdeindividuen sich findenden Bestimmungen, aber diese nicht in der Konkretheit in sich schliefst, welche sie allein befähigt, zu einem Bilde sich zu konfigurieren. Was man bei der angestrengtesten Bemühung, ein abstraktes Schema rein für sich vorzustellen, erhielte, wäre die undeutliche und verstümmelte Reproduktion irgendeines Einzelbildes oder ein verblafster, verschwommener und lückenhafter Komplex von Bruchstücken mehrerer Einzel-

bilder, der von Allgemeinheit nichts hätte als die Unbestimmtheit“ [21].

Was nach dem Vorhergehenden der Sinnlichkeit in Mensch und Tier schlechthin unerreichbar ist, das vermag aber der Geist des Menschen. Er bildet notorisch aus den sinnlichen Einzelvorstellungen des ihm geeinten Sinnenorganismus oder Gehirns eine grofse Zahl von Allgemeinvorstellungen in der Form der logischen Begriffe. Den Grund, um dessentwillen dies dem Geiste möglich ist, und die Art, wie er die logische Begriffsbildung vornimmt, werden wir seiner Zeit zu erörtern haben. Und wie die Sinnlichkeit, selbst in ihrer vollendetsten Ausbildung eines tierischen oder menschlichen Gehirns, zur Ausprägung von Allgemeinvorstellungen unvermögend ist, so ist sie noch viel weniger imstande, zur Bildung der im ersten Abschnitte besprochenen Kategorieen durch Gewinnung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens vorzudringen. Und warum das nicht? Ehe wir uns anschicken, auf diese gewichtige Frage die Antwort zu suchen, müssen wir zuvor die sinnlichen Vorstellungen noch von einer bis jetzt nicht berührten Seite in Betrachtung ziehen.

3. Durch die im ersten Abschnitte unternommene Analyse des Ichgedankens haben wir erfahren, dafs der Geist des Menschen beim Beginne seines Lebens vorerst diejenige Veränderung in und an ihm wahrnimmt oder anschaut, welche fremde Einwirkungen auf ihn in ihm hervorgerufen haben. Der Geist, ursprünglich ein noch völlig regungs- und bewegungsloses reales Prinzip, wird durch fremde auf ihn stattfindende Einwirkungen in Bewegung gesetzt. Diese Bewegung als solche nimmt derselbe unmittelbar wahr, er schaut sie an, stellt sie vor, wird ihrer inne oder mit welchem anderen Ausdrucke man diesen Vorgang im Geiste immer bezeichnen mag. Worauf wir zu dem hier verfolgten Zwecke den gröfsten Nachdruck zu legen haben, ist dieses, dafs der Geist die ihm inhärent gewordene Bewegung als solche wahrnimmt, dafs sie selber das Objekt seiner Anschauung ist. Nun ist nach dem Vorhergehenden

die Bildung der Sinnesvorstellungen in Mensch und Tier ebenfalls dadurch bedingt, dafs dem Gehirn derselben durch fremde auf es stattfindende Einwirkungen gewisse Erregungszustände in der Form von Atom- oder Molekularbewegungen zugeführt werden. Auch das Gehirn tritt gegen diese seine Molekularbewegungen in Reaktion und zwar gleichfalls in der Art, dafs es sich auf Veranlassung derselben, wofern sie anders die hierzu erforderliche Intensität und Beschaffenheit haben, zur Bildung von Vorstellungen erhebt. Aber was stellt das Gehirn vor. Was nimmt es wahr oder schaut es an? Etwa auch, wie der Geist des Menschen, die ihm inhärent gewordene Bewegung als solche? Keineswegs, sondern das Gehirn entwirft auf Veranlassung der ihm inhärenten Molekularbewegung sofort ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbild, welches jedesmal und naturnotwendig dem Qualitätenkreise desjenigen Sinnes angehört, dessen sensibler Nerv die betreffende Molekularbewegung dem Gehirne selbst zugeführt hat. Ist die Molekularbewegung durch Auge und Sehnerv in das Gehirn eingedrungen, so besteht die Reaktion des letzteren gegen jene in der Ausprägung eines Licht- oder Farbenbildes. Hat dagegen das Gehirn seine Molekularbewegung durch Ohr und Gehörnerv oder durch eines der übrigen äufseren Sinnesorgane und den ihm zugehörigen sensiblen Nerv empfangen, so ist die betreffende Hirnvorstellung dem entsprechend auch stets entweder eine Ton-, eine Druck- oder Temperatur-, eine Geruchs- oder Geschmacksempfindung. Alle Vorstellungen des Gehirns, mögen sie einem Sinne angehören, welchem sie wollen, werden gebildet auf Veranlassung von und im Anschlusse an Molekularbewegungen des Gehirns, welche, weil sie sämtlich rein mechanische Bewegungen d. i. blofs Ortsverschiebungen von Atomen sind, im wesentlichen die gleiche Beschaffenheit haben. Nichtsdestoweniger sind die Vorstellungen des Gehirns, jenachdem sie diesem oder jenem Sinne angehören, von denen der übrigen Sinne so völlig verschieden, dafs zwischen ihnen bezüglich ihrer spezifischen Qualität nicht einmal eine Vergleichung möglich ist. Diese unleugbaren

Thatsachen sind der offenbare Beweis dafür, dafs nicht die dem Gehirne immanent gewordene Molekularbewegung als solche das Objekt, der Gegenstand oder Inhalt seiner Wahrnehmung ist sondern dafs jene, ohne vom Gehirne wahrgenommen zu werden, diesem nur dazu dient, eine Vorstellung von der mehr oder weniger reichen Drapierung desjenigen Qualitätenkreises auszuprägen, in welchen die betreffende Vorstellung selbst hineinfällt. Ausführlicher haben wir diesen Gegenstand in unserer Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 169 f., erörtert, worauf wir unsere gegenwärtigen Leser verweisen. Dort haben wir auch der zum wenigsten sehr ungenauen Ausdrucksweise gedacht, in welcher Helmholtz den Gegenstand nicht ganz selten zur Sprache bringt.

Mit dem vorher Erörterten hängt nun eine Beschaffenheit der Sinnesvorstellungen zusammen, die für die richtige Beurteilung derselben von gröfster Wichtigkeit ist; wir meinen: ihre wenn nicht gänzliche, so doch weit ausgedehnte Subjektivität. Schon im hellenischen Altertum hatte man erkannt, dafs manche Qualitäten unserer sinnlichen Empfindungen, z. B. die der Geschmacksempfindungen: süfs, sauer, bitter u. s. w. rein subjektiver Natur, mithin blofse Empfindungsqualitäten seien, ohne dafs ihnen in denjenigen materiellen Gegenständen, von welchen sie als Eigenschaften in Redensarten, wie: der Zucker ist süfs, dieser Apfel ist sauer u. s. w. ausgesagt werden, irgendetwas Ähnliches korrespondiere [22]. Mit mehr Nachdruck und zugleich von dem Bestreben getragen, die blofs subjektiven Elemente unserer Sinneswahrnehmungen von den objektiven, auch den wahrgenommenen Gegenständen als solchen zukommenden, scharf und deutlich zu unterscheiden, macht sich die vorher erwähnte Erkenntnis seit dem Beginne der neueren Zeit geltend. Alle namhafteren Philosophen des 17. Jahrhunderts, René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke u. s. w. behaupten aufs entschiedenste, dafs von den Eigenschaften, welche wir auf Grund unserer sinnlichen Vorstellungen den materiellen Gegenständen der Aufsenwelt ganz unwillkürlich und unvermeidlich beilegen, nur ein verhältnis-

mäfsig sehr geringer Teil den letzteren wirklich zukomme, während den meisten jener Eigenschaften eine Wirklichkeit nur in der Subjektivität des Menschen als eines Sinnenwesens und in der der übrigen Sinnenwesen zugesprochen werden könne. Bekanntlich hat John Locke in seinem Buche: „Versuch über den menschlichen Verstand“ („An essay concerning human understanding“) aus dem Jahre 1689 auch schon das durchschlagende Wagnis unternommen, die blofs subjektiven Elemente unserer sinnlichen Vorstellungen, unter dem Namen der „sekundären“ Eigenschaften (secondary qualities), im einzelnen zu erheben und sie gegen die als „primäre“ Eigenschaften (primary qualities) bezeichneten objektiven, den materiellen Gegenständen als solchen eigentümlichen Eigenschaften bestimmt und sorgfältig abzugrenzen. Zwar ist das Resultat der Lockeschen Untersuchung eine Zeit lang durch Immanuel Kants kritischen Idealismus wieder unsicher geworden. Hatte jener festgestellt, dafs unsere sinnlichen Vorstellungen Qualitäten ganz verschiedener Art enthielten, nämlich: subjektive und objektive, solche, welche als blofse Empfindungsqualitäten nur unseren Vorstellungen, und solche, welche in gleicher Beschaffenheit auch den vorgestellten Gegenständen eigentümlich wären, so konnte es seit der Publikation von Kants Habilitationsschrift aus dem Jahre 1770 und mehr noch seit der im Jahre 1781 erfolgten Veröffentlichung seiner „Kritik der reinen Vernunft“ wohl scheinen, als ob die Ergebnisse, welche Locke durch seine Bemühungen erzielt hatte, durch den deutschen Denker wieder zu Falle gekommen wären [23]. Aber es konnte so auch nur scheinen, und zwar nur so lange, als man das Wesen von Kants kritischem Idealismus und namentlich die Grundlage, auf der dieser ruht und über der er seinem ganzen Umfange nach errichtet ist, Kants Theorie des Erkennens, noch nicht vollkommen durchschaut hatte. Denn Kants antilockesche Behauptung, dafs auch die sogen. primären Eigenschaften der Körperwelt nur subjektive Empfindungsqualitäten und nicht Eigenschaften der Körperwelt als solcher seien, wurzelt ganz vorzugsweise in der durch jenen

wieder zu neuem Leben erweckten Auffassung von Raum und Zeit als bloſser Anschauungsformen oder als Formen a priori des menschlichen Intellekts ohne jede objektive Realität und Wahrheit. Allein man braucht Kants Ansicht von Raum und Zeit nur scharf und tief ins Auge zu sehen, um auch sofort die gänzliche Verkehrtheit derselben in dem entscheidenden Punkte zu erkennen. Denn unter allen Umständen grundfalsch ist die Behauptung Kants — und sie ist es, auf die allein es hier ankommt —, daſs Zeit und Raum schlechterdings nichts als unsere Vorstellungen sind, so daſs der Raum und die Zeit mit allen ihnen anhangenden Bestimmungen, wie Bewegung, Ausdehnung, Gestalt, Succession u. s. w., ja selbst die Materie eine Wirklichkeit eben nur in unserer Vorstellung haben oder bloſse Elemente unseres Vorstellens und auſserdem nichts sind. Ist ja doch diese durch und durch destruktive Lehre, welche Kant in vollem Ernste als Wahrheit geltend macht, nicht bloſs, wie auf den ersten Blick einleuchten muſs, der Tod all' und jeder Wissenschaft, sondern durch sie wird naturnotwendig auch alles Seiende in Trümmer geschlagen, indem dasselbe allen und jeden Werdens, aller und jeder Entwickelung und somit auch allen und jeden Lebens beraubt wird. Das Einzige, was bei diesem Zerstörungswerke noch übrig bleibt, mögen Kants schattenhafte „Dinge an sich selbst" sein. Ja selbst diese halten jenem gegenüber nicht mehr Stand, sondern auch sie müssen bei einer konsequenten und vollkommenen Durchbildung von Kants Ansicht schlieſslich als bloſse subjektive Elemente unseres Vorstellens ohne alle objektive Wahrheit aufgefaſst werden, wie dies denn auch von Kants thatkräftigerem Schüler und Nachfolger, Joh. Gottl. Fichte, bekanntermaſsen geschehen ist. Bei dieser Lage der Dinge wird es schwer begreiflich, wie es in und auſser den deutschen Landen immer noch eine namhafte Zahl talentvoller Männer geben kann, die von einer möglichst getreuen Repristination der Kantischen Philosophie eine Erneuerung der Wissenschaft und des Lebens erwarten. Zwar sind auch wir mit Fr. A. Lange

der Ansicht, „dafs man allen Grund hat, mit den ernstesten Studien, wie sie bis jetzt unter allen Philosophen fast nur auf Aristoteles verwandt worden sind, in die Tiefen des Kantischen Systems einzudringen“ [24]. Aber soll diese Bemühung einen Gewinn für Erkennen und Leben in Aussicht stellen, so mufs das Auge der Forscher in erster Linie darauf gerichtet sein, die vielen grofsen, verhängnisvollen Mifsgriffe und Widersprüche, deren sich Kant namentlich in der Anthropologie und hier vor allem im Gebiete der Erkenntnistheorie schuldig gemacht, zu exterminieren und statt ihrer eine ebenso richtige als gründliche Einsicht in den Verlauf und die Beschaffenheit der im Menschen sich vollziehenden Denk- und Erkenntnisprozesse zu gewinnen. Diesem in der That vielverheifsenden Unternehmen will die gegenwärtige Arbeit ebenfalls ihre Dienste leisten, sowie wir zur Ausführung desselben auch schon in unseren früheren Schriften, wie wir hoffen, nicht ganz unbedeutende Beiträge geliefert haben [25].

4. Unleugbar enthalten nach dem Vorhergehenden die sinnlichen Vorstellungen in Mensch und Tier eine bunte Mischung von subjektiven und objektiven Elementen. Nichtsdestoweniger werden jene Vorstellungen von den betreffenden Subjekten so, wie sie in ihnen sind, auch nach aufsen bezogen auf diejenigen Gegenstände, welche durch Einwirkung auf das Subjekt diesem die erste Anregung zur Ausprägung seiner Vorstellungen gegeben haben. Hierdurch kommt das Sinnensubjekt ganz offenbar auch zu einer gewissen Kenntnis der es umgebenden und auf es einwirkenden materiellen Gegenstände, und es fragt sich, welches der Inhalt und Umfang dieser Kenntnis sein wird. Um die Lösung des schwerwiegenden Problems vorzubereiten, haben wir vor allem die oben ausgesprochene Behauptung zu rechtfertigen, dafs kein Sinnensubjekt, selbst nicht der Leib des Menschen, zur Bildung der Kategorieen imstande sei.

Sind durch die Einwirkungen der Aufsenwelt auf den Sinnenorganismus des Menschen dem Gehirn desselben gewisse Molekularbewegungen zugeführt, so befindet sich letz-

teres, ebenso wie der Geist des Menschen in dem analogen Falle, in einer inneren Scheidung, in der Scheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Prinzip und Zustand, Realem und Formalem u. s. w. Sein, Substanz, Prinzip, Reales u. s. w. sind das Gehirn als solches, d. i. die in jener Bewegung befindlichen materiellen Atome oder Molekeln desselben. Erscheinung, Accidenz, Zustand und Formales sind eben die Bewegungen des Gehirns als solche. Treten nun die in Bewegung befindlichen materiellen Hirnatome gegen jene in Reaktion und zwar dadurch, dafs sie auf Veranlassung derselben, entsprechend ihrer eigenen spezifischen Energie, eine Empfindung oder Wahrnehmung ausprägen, so enthält die letztere jedesmal nichts anderes als eben diejenige Summe teils nur subjektiver teils zugleich objektiver Empfindungsqualitäten, welche in ihr zu einem einheitlichen Bilde zusammengefafst sind. So schliefst mein Gesichtsbild eines Baumes als solches nichts in sich als eine Menge von Farben, Gestalten, Formen u. s. w., kurz, eine Menge teils subjektiver teils objektiver Erscheinungsmomente, alle zu einem einheitlichen Bilde miteinander vereinigt. Und ganz ebenso verhält es sich mit den Wahrnehmungen aller übrigen Sinne, nur dafs sich in diesen die reiche Mannigfaltigkeit von Erscheinungsmomenten, wie die Vorstellungen des edelsten unter ihnen, des Gesichtssinnes, sie darbieten, in dem gleichen Mafse nicht findet. Dagegen nimmt, wie wir schon wissen, das Gehirn nicht und in keinem Falle die ihm immanente Bewegung als solche wahr. Und eben weil es sie als solche nicht wahrnimmt, so lernt es sie nach ihrem eigentlichen und wesentlichen Charakter, nämlich eine blofse, ihm selbst immanente Erscheinung zu sein, auch nicht kennen. Damit ist dem Gehirne selbstverständlich aber auch der Zugang zu der weiteren Beobachtung verschlossen, dafs der ihm immanenten Molekularbewegung als solcher zwar eine Wirklichkeit oder Existenz, aber keine selbständige, in und auf ihr selber ruhende Existenz, sondern eine solche nur in und an dem Gehirne selbst als ihrem substantialen Träger oder Subjekte zukommt. Denn sollte das

Gehirn zur Kenntnis der Unselbständigkeit seiner Molekularbewegung als einer formalen Erscheinung oder der Immanenz dieser in ihm selber als der ihr zugrunde liegenden Substanz vordringen, so müfste es vor allem doch die betreffende Bewegung als solche in den Kreis seiner Beobachtung oder Wahrnehmung zu ziehen vermögen. Ist ihm letzteres, wie dargethan, aber schlechthin unmöglich, wie viel mehr dann noch das erstere.

Vergleichen wir den Vorstellungsprozefs des Gehirns mit dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des menschlichen Geistes, so haben wir bezüglich des letzteren früher erfahren, dafs der Geist die durch fremde Einwirkung ihm immanent werdende Bewegung als solche wahrnimmt. Ferner sieht derselbe durch die weitere Beobachtung, dafs dieser als einer unselbständigen Erscheinung eine Existenz in und an ihr selbst nicht zukommt und nicht zukommen kann, sich auch genötigt, nach dem Real- oder Substantialgrunde jener zu suchen und hierbei nicht eher sich zu beruhigen, als bis er denselben in und an sich selbst in voller Bestimmtheit und Deutlichkeit gefunden hat. So kommt der Geist zum Wissen seiner selbst als der selbständigen Substanz der ihm immanenten unselbständigen Erscheinungen. Aus dem zweifachen, eben entwickelten Grunde ist es nun aber dem Gehirn gänzlich unmöglich, die Substanz zu den ihm selbst immanenten Erscheinungen jemals zu entdecken. Die in Bewegung versetzten Molekeln des Gehirns kommen daher im Anschlusse an jene zwar zur Bildung von Vorstellungen; aber da durch diese Vorstellungen von den betreffenden Molekeln weder die ihnen anhaftende Bewegung als solche nach deren Charakter als einer unselbständigen formalen Erscheinung wahrgenommen wird noch jemals wahrgenommen werden kann, so erwacht in denselben auch nie und nimmer das Bedürfnis und die Fähigkeit, zu den ihnen als solchen inhärenten Bewegungen den substantialen Grund zu suchen und denselben nach längerem oder kürzerem Suchen in und an ihnen selber zu entdeken. Denn wovon das Gehirn schlechterdings nichts weifs und was es in seiner

Beschaffenheit weder kennt noch vorstellt, das kann es auch auf seine Seins- und Lebenswurzel nicht zurückführen, um es in und aus derselben begreiflich zu finden. Mit anderen Worten: ist das Gehirn einmal in bestimmte Molekularbewegungen versetzt, so befindet es sich zwar in der Scheidung von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w., aber es hat nicht zugleich auch die Fähigkeit, diese seine Scheidungsmomente zu unterscheiden, sie nach ihrem ontologischen oder metaphysischen Werte gegen einander abzuwägen und dadurch beider in ihrer qualitativen oder wesentlichen Verschiedenheit von einander bewufst zu werden. So wird das Gehirn oder Sinnensubjekt seiner selbst nicht bewufst, weder nach der Seite seines realen oder substantialen Seins noch nach der seines formalen Erscheinens. Oder: das Gehirn nimmt seine Molekularbewegungen als ihm inhärente Erscheinungen nicht wahr. Eben deshalb kann es sie auch nicht auf sich als ihren substantialen Grund und Träger beziehen, jene von sich selbst und sich von jenen unterscheiden und dadurch seiner selbst nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes u. s. w. in der Form des Ichgedankens bewufst werden.

In der Gedankensphäre des Gehirns kommt es nicht zur Ausprägung des Ichgedankens noch zur Bildung der Kategorieen, dieser Grundformen alles vernünftigen Denkens und Erkennens. Die Kategorieen, mit ihnen der Ichgedanke als die Geburtsstätte von jenen, sind dem Gehirne und jedem Gehirne auf ewig fremd, und zwar deshalb, weil keines derselben mit den ihm immanent werdenden Erscheinungen die Beziehung nach innen auf sich als die substantiale Unterlage derselben und dadurch die Unterscheidung seiner selbst nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. vorzunehmen imstande ist. Vielmehr nimmt das Gehirn mit den von ihm ausgeprägten Vorstellungen nur eine Beziehung nach aufsen vor auf die respektiven Gegenstände, welche durch ihre Einwirkung auf jenes den ersten Anlafs zur Bildung der betreffenden

Vorstellungen gegeben haben. Zwar sind die Vorstellungen, überhaupt die subjektiven Lebensäufserungen des Gehirns, keineswegs die Wirkungen der dieses affizierenden Gegenstände der Aufsenwelt. So wird die Sache freilich oft genug, selbst von den bedeutendsten Philosophen und Naturforschern, z. B. von Kant, Günther, Helmholtz u. a. dargestellt, aber nichtsdestoweniger ist die Auffassung grundfalsch und um so mehr zurückzuweisen, als jedes auch selbst kleine Versehen in dem erkenntnistheoretischen Gebiete sehr leicht grofse Folgen nach sich zieht [29]. Denn wären die Hirnvorstellungen Wirkungen der Gegenstände der Aufsenwelt in jenem, so wäre das Gehirn bei Bildung derselben rein passiv. Nun liegt aber offen zutage, dafs ein passiver Intellekt immer und überall eine bare Unmöglichkeit ist, er ist ein Begriff, der sich selbst zerstört und aufhebt. Es ist möglich und so, haben wir gesehen, sowohl bei dem Geiste des Menschen als bei der Sinnlichkeit sogar wirklich, dafs ein vorstellendes Subjekt der Anregung von aufsen bedarf, um sein Vorstellungsvermögen überhaupt in Thätigkeit setzen zu können. Aber deswegen ist die Vorstellung bildende Thätigkeit des betreffenden Subjekts, sowie das Produkt seiner Thätigkeit, die Vorstellung selbst, nicht auch die Wirkung der äufseren oder fremden Anregung. Vielmehr entwickelt und erzeugt das Subjekt beides, die Vorstellung bildende Thätigkeit und die Vorstellung, aus und durch sich selbst. Vorstellungen können keinem Subjekte, es sei ein geistiges oder sinnliches, als fertige Gebilde gegeben werden, sondern sie alle sind notwendigerweise die Erzeugnisse oder Wirkungen desjenigen Subjektes, dessen Vorstellungen sie sind und dem sie als seine eigenen subjektiven Lebensäufserungen angehören. Anders verhält es sich auch nicht mit den Hirnvorstellungen in Mensch und Tier, ja selbst nicht mit der dumpfesten Empfindung des auf der allerniedrigsten Stufe der Organisation stehenden animalischen Lebewesens. Aber angeregt wird das Gehirn zu seiner Vorstellungen erzeugenden Thätigkeit durch fremde, von aufsen an dasselbe herankommende Einwirkungen. Und

eben weil es so ist, so werden die von jenem gebildeten Vorstellungen auch nach aufsen bezogen auf diejenigen Gegenstände, welche ihm die Anregung zur Bildung derselben gegeben haben. Die Vorstellungen mit allen ihren subjektiven und objektiven Elementen und Qualitäten (Merkmalen) werden von dem Gehirne aus ihm selbst gleichsam herausgesetzt und auf ihren respektiven Gegenstand übertragen. Daher nimmt das Sinnensubjekt den letzteren auch mit allen denjenigen Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften wahr, welche seinen Vorstellungen als Empfindungsqualitäten inhärieren und in dieser Gestalt den Inhalt der Vorstellungen selbst ausmachen. Dem Sinnensubjekte steht demnach die materielle Aufsenwelt in der ganzen bunten Mannigfaltigkeit gegenüber, in welcher sie sich in den Vorstellungen desselben, so zu sagen, reflektiert und abspiegelt. In dieser Wahrnehmung oder Anschauung der Aufsenwelt besitzt das Sinnensubjekt die ihm allein mögliche Kenntnis derselben. Allein wie ist diese Kenntnis im einzelnen beschaffen? Welches ist ihr Inhalt und Umfang? Ist sie eigentliche und wahre Erkenntnis? Es ist unsere nächste Pflicht, den durch diese Fragen angedeuteten Problemen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

§ 20.

Das Sinnensubjekt und seine Kenntnis der Aufsenwelt.

1. In § 19 wurde hervorgehoben, dafs es dem Sinnensubjekte oder Gehirne nicht möglich sei, die ihm immanent werdenden Bewegungen als solche wahrzunehmen, die wahrgenommenen auf sich zu beziehen und von sich zu unterscheiden und dadurch seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst zu werden. Die absolute Unfähigkeit zu allem diesem liegt sehr tief in der ontologischen oder metaphysischen Beschaffenheit des Gehirnes, ja der ganzen Natur verborgen; wir werden ihren eigentlichen und letzten Grund später zn entwickeln haben. Das Gehirn kommt demzufolge

nicht zur Unterscheidung der Scheidungsmomente, welche ihm selbst als einem Vorstellungsorgane eigentümlich und wesentlich sind; weder der Gedanke des realen oder substantialen (und kausalen) Seins noch der des formalen Erscheinens geht ihm in und an ihm selber jemals auf. In beiderlei Beziehungen bleibt sich das Gehirn oder Sinnensubjekt fortwährend völlig unbekannt; kein, selbst nicht der schwächste Strahl einer Selbsterkenntnis nach der erwähnten zweifachen Richtung leuchtet jemals in dasselbe hinein. Dagegen erhebt sich das Sinnensubjekt, entsprechend seinen fünf Sinnen, zu fünf verschiedenartigen Vorstellungen, welche alle, weil und sofern sie durch äufsere Einwirkungen auf jenes in ihm veranlafst sind, von ihm auch auf materielle Gegenstände der Aufsenwelt bezogen werden, wodurch sie demselben die ihm mögliche Kenntnis der letzteren selber vermitteln. Nun sind die Gegenstände der Aufsenwelt, wie das Gehirn, ebenfalls beides, Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. zugleich. Jeder materielle Gegenstand, was immer er sonst sein mag, befindet sich in Bewegung oder Ruhe, ist von dieser oder jener Gröfse, Gestalt, Dichtigkeit u. s. w. u. s. w. Bewegung, Ruhe, Gröfse, Gestalt, Dichtigkeit u. s. w. sind nicht der Gegenstand als solcher. Sie als solche sind Bestimmtheiten, Eigenschaften oder Accidentien, welche neben anderen Accidentien dem Gegenstande selbst anhaften und zu welchem sie sich wie die Erscheinungen zu der ihnen unterliegenden Substanz verhalten. Und als die Substanz, welche in jenen Erscheinungen sich offenbart, haben wir in § 18 die Materie oder den Stoff als solchen erkannt. Führt nun jeder Gegenstand der Aufsenwelt, so zu sagen, eine zweifache Existenz, besteht er aus Stoff und Form, Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinung u. s. w. und sind beide Seiten ihm gleichwesentlich, dann wirft sich bei der hier angestellten Untersuchung in erster Linie auch die Frage auf, ob irgendein Sinnensubjekt die Fähigkeit habe, bei der Beziehung seiner Vorstellungen auf die Gegenstände der Aufsenwelt diese nach den beiden eben genannten Seiten zu unterscheiden und dem-

zufolge eine Erkenntnis derselben durchzusetzen, die es in und an sich selber zu erreichen keineswegs die Macht besitzt. Es ist weder schwer noch bedenklich, diese Frage mit einem unbedingten, kategorischen Nein zn beantworten. Denn da das Sinnensubjekt die Gedanken des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes, mit einem Worte, da es die Kategorieen in und an sich selber nicht gewinnt, so können diese Gedanken auch hinterher durch die Beziehung seiner Vorstellungsbilder nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände ihm nicht mehr zufliefsen. Die erwähnte Beziehung erschöpft sich in der blofsen Objektivierung oder Projektion der in dem Subjekte befindlichen Vorstellungen nach aufsen. Eine Unterscheidung und ein Inhalt, den die betreffende Vorstellung als ein in dem Innern des Subjekts oder Gehirns befindliches Gebilde nicht schon umschliefst, kann durch die Beziehung derselben nach aufsen in dieselbe auch nicht mehr hineinkommen. Denn die Bedeutung der Beziehung geht einzig und allein darin auf, dafs die Empfindung, welche an und für sich nur in dem Subjekte existiert, von diesem mit allen denjenigen Qualitäten, welche sie in ihm hat, vor sich gleichsam hingestellt wird, weshalb eigentlich denn auch nur die nach aufsen gestellte Empfindung den Namen der „Vorstellung“ im strengsten Sinne des Wortes verdienen mag. Kurz: Ein Subjekt, welches sich selber in dem Gegensatze von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. nicht findet und infolge seiner ontologischen Beschaffenheit nicht finden kann, unterscheidet auch nichts anderes, zu dessen Vorstellung es vordringt, nach den beiden erwähnten Momenten; die Gedanken des Seins und Erscheinens und mit ihnen alle übrigen Kategorieen, welche der Geist des Menschen, wie dargethan, in seinem Denkprozesse ausbildet, sind für jenes ein schlechthin unerreichbares Gut. Das einzige, wozu ein derartiges Subjekt z. B. das Gehirn des Menschen, in seinem Denkprozesse es zu bringen vermag, ist dieses, dafs es im Anschlusse an fremde in dasselbe eindringende Bewegungen, je nach der spezifischen Energie des

betreffenden Sinnes, Einzelvorstellungen bildet, durch deren Beziehung nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände es sich diese ebenso d. i. in ganz demselben Schmucke und Farbenreichtume zur Anschauung oder Wahrnehmung bringt, mit welchem bekleidet die Vorstellungen oder Empfindungen selber in dem Subjekte vorhanden sind. Dieses Ergebnis unserer Forschung ist, wie uns scheinen will, völlig unbezweifelbar. Es ist um so unbezweifelbarer, als dasselbe durch die Erfahrung d. i. durch die Analyse des Inhaltes unserer sinnlichen Vorstellungen der Aufsenwelt eine glänzende Bestätigung findet.

2. Vor mir steht eine Reihe von Gegenständen, ein Tisch, ein Klavier, ein Blumenbouquet etc., die ich alle unverwandten Blickes und geschärften Auges der Reihe nach betrachte. Was sehe ich? Welches ist der Inhalt meiner Sehthätigkeit oder meiner Sehakte als solcher? Je sorgfältiger ich denselben analysiere und je gewissenhafter ich aus demselben alles fern halte, was sich ihm durch meine anderweitige Thätigkeit, durch mein Reflektieren, Urteilen, Schliefsen etc. leicht beigesellt, um so fester wird sich die Überzeugung in mir bilden, dafs ich mittels des Auges immer und überall nur gewisse Formen oder Erscheinungen, wie Fläche, Gestalt, Ausdehnung, Farbe u. s. w. an und von den betreffenden Gegenständen bemerke und allein zu bemerken imstande bin. Zwar beziehe ich die gesehenen Formen oder Erscheinungen auf einen Stoff oder eine Materie, deren Erscheinungen jene sind und eben die die letzteren offenbarende Materie nenne ich das Ding, den Tisch, das Klavier u. s. w. Aber was auf Grund einer genauen Untersuchung des Sehaktes als solchen ganz entschieden in Abrede gestellt werden mufs, ist dieses, dafs auch das eigentliche Ding oder die Materie im Unterschiede von ihren Erscheinungen durch jenen wahrgenommen wird. Ich denke die Materie zu ihren Erscheinungen hinzu, aber gesehen hat noch niemand jemals Materie und keiner kann sie jemals sehen, aus dem einfachen Grunde, weil unserer früheren Nachweisung zu-

folge die Materie die Substanz der Natur ist und Substanzen für den Menschen nie und nimmer ein Objekt unmittelbarer Wahrnehmung oder Anschauung werden können, was schon dem Scharfsinne des vortrefflichen Descartes nicht entgangen ist [27]. Und ganz ebenso wie mit den Vorstellungen des Gesichtssinnes verhält es sich erfahrungsgemäfs auch wieder mit denen aller übrigen Sinne. Es setze sich an das oben erwähnte Klavier ein Virtuose und locke aus demselben wundervolle Töne und Harmonieen hervor. Was höre ich, wenn ich dem Spiele lausche? Nur eine Menge durcheinander wogender Töne von bestimmter Höhe, Stärke, Klangfarbe u. s. w. ist die Antwort. Mehr und anderes oder über den Ton als solchen Hinausliegendes enthält meine Gehörempfindung oder -Vorstellung als solche nicht. Zwar denke ich, falls ich über das Gehörte reflektiere, vielleicht auch die Saiten, welche die Töne veranlassen und sogar das Gehirn, welches sie in mir erzeugt, aber weder jene noch dieses bilden als solche auch den Inhalt meiner Gehörvorstellung als solcher. Diese enthält schlechterdings nichts als den Ton in der jedesmaligen Bestimmtheit, in welcher das Sinnensubjekt ihn empfindet. Wird es nach diesen Ausführungen noch nötig sein, die Untersuchung unserer sinnlichen Wahrnehmungen auf ihren Inhalt auch bezüglich der drei anderen Sinne fortzusetzen? Dasselbe Resultat, welches wir in dem Vorhergehenden durch eine sorgfältige Darlegung des sinnlichen Vorstellungsprozesses als solchen gewonnen haben, gewinnen wir demnach auch aus der Betrachtung des Inhaltes der Produkte dieses Prozesses d. i. unserer sinnlichen Vorstellungen selbst. Es findet seine Bestätigung von zwei Seiten her und ist in dieser Waffenrüstung doppelt unangreifbar. Dieses Resultat besteht darin, dafs die Sinnesvorstellungen als solche dem Bewufstsein der Sinnensubjekte die Gegenstände der Aufsenwelt nur als ein Meer buntfarbiger Erscheinungen vergegenwärtigen, ohne den erwähnten Subjekten aber auch die Möglichkeit darzubieten, eben jene Gegenstände nach den beiden ihnen gleichwesentlichen Seiten des Seins und

Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes, der Ursache und Wirkung u. s. w. zu unterscheiden. Und in dieser Gestalt ist das in Rede stehende Ergebnis unserer Forschung zugleich die sichere Grundlage, von der aus die dem Sinnensubjekte mögliche Kenntnis der Gegenstände der Aufsenwelt sich vollkommen ausmessen und nach ihren Grenzen bestimmen läfst.

3. Die Empfindungen oder Vorstellungen des Sinnensubjekts oder Gehirns enthalten nach § 19 Elemente zweierlei toto coelo verschiedener Art. Die einen und zwar die meisten derselben sind subjektiver Natur. Sie als solche sind blofse Erzeugnisse des Subjekts, mit Kant zu reden, ein a priori desselben, mit welchem etwas Gleiches oder auch nur Ähnliches die vorgestellten Gegenstände nicht aufweisen. Zu diesen blofs subjektiven Elementen unserer sinnlichen Vorstellungen gehören bekanntermafsen alle Licht- und Farbe-, alle Klang- und Ton-, alle Geruchs- und Geschmacks-, alle Druck- und Temperatur-, alle Lust- und Schmerz- u. s. w. Empfindungen. Sie alle, Licht, Farbe, Ton, Schmerz, Lust u. s. w. sind blofse Empfindungsqualitäten; gäbe es keine empfindenden Subjekte, so könnte es nach den unzweifelhaftesten Ergebnissen der heutigen physiologischen Forschung keine Frage mehr sein, dafs auch sie in Wirklichkeit nicht existierten, ja überhaupt gar nicht möglich wären. Dagegen sind umgekehrt unsere sinnlichen Vorstellungen auch mit einer anderen Reihe von Qualitäten oder Merkmalen versehen, die als solche nicht blofs in dem sie ausprägenden Subjekte existieren, sondern deren mehr oder weniger getreues Abbild in denjenigen materiellen Gegenständen, auf welche die Vorstellungen bezogen werden, ebenfalls verwirklicht ist. Hierher gehören — und daran kann auf Grund der von der Physik und Physiologie der Gegenwart erzielten Resultate gleicherweise nicht gezweifelt werden — Gröfse, Gestalt, Lage, Zahl, Dichtigkeit u. s. w., mit einem Worte: alle geometrischen und arithmetischen Verhältnisse, welche in unsere sinnlichen Vorstellungsbilder sich hineinmischen und die ihnen, gleich den vorher be-

sprochenen rein subjektiven Qualitäten, ebenfalls durchaus wesentlich sind. Diese die mathematischen Verhältnisse der materiellen Gegenstände ausdrückenden Qualitäten unserer sinnlichen Vorstellungen sind nicht rein subjektiver Natur. Sie sind subjektiv und objektiv zugleich; durch sie werden wirkliche Beschaffenheiten der Dinge in den Vorstellungen des Sinnensubjekts nach- und abgebildet. So sind denn die sinnlichen Vorstellungen samt und sonders eine bunte Mischung aus solchem, was den vorgestellten Gegenständen an sich zukommt, und aus solchem, was ihnen an sich nicht zukommt, sondern was das Sinnensubjekt in die Vorstellung derselben aus seinem eigenen Reichtume, ob zwar nach der spezifischen Energie des die Vorstellung bildenden Sinnes naturnotwendig, hineinmischt. Nun bezieht das Sinnensubjekt, speziell auch das Gehirn des Menschen, die von ihm ausgeprägten Vorstellungen in derselben Beschaffenheit, wie es sie ausgeprägt hat, also mit ihren subjektiven und objektiven Qualitäten nach aufsen auf ihre respektiven Gegenstände. Und was folgt hieraus? Es folgt unmittelbar, dafs dem Sinnensubjekte eine Anschauung oder Wahrnehmung der letzteren, wie sie an sich selbst sind, schlechthin unmöglich ist. Das Sinnensubjekt schaut die Gegenstände der Aufsenwelt an, es nimmt sie wahr, wie sie ihm erscheinen, in dem bunten Schmucke, in welchem seine Vorstellungen sie ihm vergegenwärtigen, keineswegs aber auch wie sie an sich selbst sind, befreit von dem subjektiven Einschlage, welcher sich mit seinen Vorstellungen derselben unlöslich verwoben hat. Denn sollte das Sinnensubjekt imstande sein, die Gegenstände der Aufsenwelt vorzustellen, wie sie an sich selbst sind, was müfste zu diesem Zwecke vorher in ihm selbst stattfinden? Unzweifelhaft müfste dasselbe nicht nur auf Veranlassung der Einwirkungen jener Gegenstände auf es Vorstellungen derselben entwerfen, sondern es müfste auch noch zu dem weiteren Schritte in ihm kommen, innerhalb seines Vorstellungskreises zwischen den subjektiven und objektiven Elementen desselben zu unterscheiden. Das Sinnensubjekt oder Gehirn müfste also seine

Vorstellungen wieder zum Gegenstande seines Vorstellens und Untersuchens machen können; es müfste in jenem zu einem Denken seines Denkens kommen und in dieser Reflexion auf seine eigene Denkthätigkeit und ihrer Bearbeitung müfste es ihm gelingen, die verschiedenartigen Elemente derselben scharf und bestimmt aus einander zu halten. Hätte irgendein Gehirn nur dieses einmal erreicht, so würde es freilich auch erkennen müssen, was alles es aus seinen Vorstellungen der Gegenstände der Aufsenwelt abzuziehen hätte, wofern es diese in ihrer reinen Objektivität oder in ihrem Ansich seinem Bewufstsein vergegenwärtigen wollte. Aber kein Gehirn bringt es zu einem Denken seines Denkens oder zu reflektiertem Denken. Es ist dies schon deswegen eine absolute Unmöglichkeit für dasselbe, weil es die ihm immanent werdenden Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, mehr noch, weil es zur Unterscheidung seiner selbst nach Sein und Erscheinen nicht vordringt und daher seiner selbst als des Realgrundes seiner Erscheinungen in der Form des Ichgedankens nicht habhaft wird. Und so nimmt denn das Sinnensubjekt auch die Gegenstände der Aufsenwelt, zu denen es selbst in Beziehung und Wechselwirkung steht, zwar wahr, aber auch nur in dem bunten, aus subjektiven und objektiven Elementen gemischten Farbenschmucke, wie sie in seinen Vorstellungen sich darstellen. Das Reich der Dinge an sich ist ihm auf ewig verschlossen, nur das Gebiet der Erscheinungen ist seine Wirklichkeit.

Der Erscheinungen? Wie denn? Das Sinnensubjekt weilt mit seiner Vorstellungsthätigkeit in einer Welt von Flächen, Gestalten, Farben, Gerüchen, Tönen, Geschmäcken u. s. w., ohne zu erkennen, was von diesen Wahrnehmungen blofs subjektiv in ihm und was von denselben zugleich objektiv aufser ihm ist. Ferner: auch die objektiven Qualitäten der Dinge, wie: Gröfse, Gestalt, Lage u. s. w. sind nicht die Dinge an sich, sondern sie sind nur die Accidentien einer ihnen unterliegenden Substanz, die Eigenschaften einer Materie. Auch diese Unterscheidung oder die Beziehung der objektiven Empfindungsqualitäten auf ihre Stoffe

oder Substanzen bleibt dem Sinnensubjekte fremd, aus einem Grunde, den wir in dem Vorhergehenden ausführlich und deutlich genug besprochen haben. Und so lebt denn das Sinnensubjekt, auch in seinem wachen Zustande, in einer Welt, die, mit der selbstbewufsten Innenwelt des Denkgeistes verglichen, mit Fug und Recht als eine Traumwelt könnte bezeichnet werden. Eine unerschöpfliche Menge ewig wechselnder, durch die Verhältnisse des Raumes und der Zeit begrenzter, daher einzelner Erscheinungen zieht an seinem Intellekte vorüber. Das ist alles, was der letztere zu fassen vermag. Über diese enge Schranke kann er sich niemals auch nur um eines Haares Breite erheben [28].

4. Treffen wir mit den letzten, zusammenfassenden Worten wirklich die ganze und volle Wahrheit? Ist der Flug des sinnlichen Intellekts in der That so knapp bemessen, dafs er nur Einzel-Vorstellungen der charakterisierten Art von den einzelnen Gegenständen der Aufsenwelt zu gewinnen vermag? Wird derselbe von keinem anderen Strahle mehr erleuchtet? Wir wollen sehen.

Kein materieller Gegenstand, auch nicht in der Gestalt, wie derselbe als Erscheinung in der Vorstellung des Sinnensubjektes sich reflektiert, steht im Raume und in der Zeit isoliert da, sondern alle stehen mit einander in denjenigen Beziehungen, welche durch die näheren Bestimmungen des Raumes und der Zeit selbst herbeigeführt werden. Eben diese zeiträumlichen Verhältnisse der Gegenstände der Aufsenwelt zu einander werden aber auch von dem Sinnensubjekte nicht unbemerkt bleiben. Wie die Gegenstände selbst bald in den Verhältnissen des Zugleich, bald in denen des Vor- oder Nacheinander-, bald in denen des Zusammen- oder Getrennt-, bald in denen des Neben-, Unter- und Übereinanderseins im Raume und in der Zeit sich ordnen, ebenso werden sich in und mit den Vorstellungen jener Gegenstände seitens des Sinnen-Subjektes in dessen Intellekte auch diese zeiträumlichen Beziehungen derselben ganz unwillkürlich geltend machen. Es sei erlaubt, das, was wir sagen wollen, an einigen sehr nahe liegenden und leicht

einleuchtenden Beispielen zu illustrieren. Ein Herr nimmt Hut und Stock und ruft seinen Hund, um mit ihm spazieren zu gehen. Es ist dies in derselben Weise ein-, zwei-, dreimal und öfter geschehen. Bald wird sich das Tier nicht nur in dem Besitze der betreffenden Vorstellungen befinden, sondern es wird dieselben auch in der gleichen Reihen- oder Zeitfolge, wie sie ursprünglich und zu wiederholten Malen von ihm gebildet worden sind, mit einander associieren. Mit anderen Worten: Das Wieder-Aufleben der einen Vorstellung weckt in dem Tiere ganz unwillkürlich die andere, welche ihre ständige Begleiterin oder Nachfolgerin gewesen ist. Der Herr braucht bald, ohne ein Wort zu sagen, in Gegenwart seines Hundes nur nach Hut und Stock zu greifen, um das Tier zu einem Verhalten zu bringen, welches klar beweist, dafs sich in diesem mit jenen Vorstellungen die des Spazierengehens verbindet. Ein anderes Beispiel. Eine Katze hat ein an einem bestimmten Orte liegendes Kissen wiederholt als Lagerstätte benutzt. Sehr bald wird sich in dem Gehirne der Katze die Vorstellung des betreffenden Ortes und die des Ruhekissens unzertrennlich verbinden. Nun aber kommt das Tier an den Ort und das Kissen ist nicht da. Es findet sich zehn Schritte seitwärts in demselben Zimmer auf einem Stuhle. Entdeckt das Tier nun das Kissen, so kann es kommen, dafs es durch Hin- und Herlaufen von dem Stuhle, auf dem jenes jetzt liegt, zu dem Orte, wo es dasselbe früher immer gefunden und umgekehrt sein Befremden über den veränderten Thatbestand jedem aufmerksamen Beobachter deutlich genug zu erkennen giebt [29]. Aus diesen und ähnlichen Beispielen, deren thatsächliches Vorkommen aufser Zweifel steht, geht hervor, dafs auch das Sinnen-Subjekt, resp. das Gehirn der höher organisierten Tiere und das des Menschen für die Wahrnehmung der Raum- und Zeitverhältnisse, in denen die von ihm vorgestellten Gegenstände der Aufsenwelt zu einander sich befinden, wenigstens in einem gewissen Grade ebenfalls Empfänglichkeit hat. Diese Empfänglichkeit ist auch grofs genug, um dem Sinnensubjekte eine Association

und Kombination seiner Vorstellungen nach den Verhältnissen des Raumes und der Zeit möglich zu machen und eben hierdurch erfährt die Kenntnis desselben allerdings noch eine Erweiterung über die Grenzen, welche wir ihr kurz vorher in Nr. 3 ausgesteckt haben. Zwar wird dieselbe der Materie oder dem Inhalte nach, den wir früher bezeichnet haben, nicht vermehrt und sie kann es nicht. Inhaltlich ist und bleibt der Intellekt eines jeden Sinnensubjektes beschränkt auf die Bildung von Einzel-Vorstellungen derjenigen Gegenstände, die durch Einwirkung auf ihn seine Vorstellungsthätigkeit überhaupt in Anregung bringen. Aber die Erfahrung, welche das Sinnensubjekt schon hierdurch von den Gegenständen der Aufsenwelt macht, erweitert sich noch dadurch, dafs die betreffenden Vorstellungen nicht isoliert, jede für sich, in ihm stehen, sondern von dem Subjekte nach bestimmten Verhältnissen des Raumes und der Zeit aufeinander bezogen werden. Dieser Umstand ermächtigt den sinnlichen Intellekt zu manchen Operationen die, oberflächlich angesehen, logische Operationen in der Form von Urteilen und Schlüssen zu sein scheinen, wiewohl doch mit Kant gesagt werden mufs, dafs jener zu beiden nicht das ausreichende Vermögen besitzt [30]. Vielmehr sind die scheinbaren Urteile und Schlüsse der Sinnlichkeit in der That nichts als ebenso viele in dieser unwillkürlich auftretende Associationen ihrer Vorstellungen nach denjenigen zeiträumlichen Beziehungen, welche die äufsere Wahrnehmung der Dinge dem Sinnensubjekte schon darbietet. Sie sind daher auch in keiner Art ein Beweis dafür, dafs das Sinnen-Subjekt mit jenen die ihm gesetzten Schranken einer blofs sinnlichen Wahrnehmung überschritten und mit denselben in das Wesen der Dinge, z. B. in die Unterscheidung derselben nach Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung einzudringen wenigstens angefangen habe. Unsere frühere Behauptung, dafs kein Sinnen-Subjekt zur Bildung der Gedanken von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung sich erhebe, bleibt nach wie vor in voller Kraft bestehen. Und dafs dieses der Fall, wollen

wir unter Berücksichtigung der hierauf bezüglichen Untersuchungen David Humes an der zuletzt genannten Kategorie der Ursache und Wirkung nach darzuthun versuchen.

5. In seiner im Jahre 1748 publizierten Schrift: „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ drückt Hume u. a. wörtlich sich so aus: „Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstande und Überlegung trete plötzlich in die Welt. Er würde sofort eine stetige Folge von Dingen und Ereignissen wahrnehmen, aber nichts weiter. Er würde durch kein Überlegen die Vorstellung von Wirkung und Ursache sogleich gewinnen können, weil die Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehen, den Sinnen sich nicht darbieten. Und ebenso wenig ist ein Grund zu der Annahme da, dafs blofs deshalb, weil ein Umstand dem anderen vorhergeht, der eine die Ursache, der andere die Wirkung sei. Ihre Verbindung kann beliebig und zufällig sein; es ist kein Grund vorhanden, von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern zu schliefsen“

„Nun setze man aber, dafs er mehr Erfahrung gewonnen und so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dafs ähnliche Dinge oder Vorgänge immer miteinander verbunden sind, was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliefst sofort von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des anderen. Dennoch hat er mit aller seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntnis von den geheimen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genötigt, diesen Schlufs zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt ihn zu ziehen, und obgleich er überzeugt ist, dafs seine Vernunft kein Teil an diesem Schliefsen hat, so wird er doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Prinzip, was ihn zu dieser Folgerung bestimmt.“

„Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder Übung“ [31]. Aus diesen wörtlichen Mitteilungen ist klar ersichtlich, dafs Hume die Begriffe der Ursache und Wirkung ihrem Inhalte nach auf ein stetiges Verknüpftsein oder auf eine regelmäfsige Aufeinanderfolge von Ereignissen einschränkt. Weil

ein Ereignis dem andern regelmäſsig auf dem Fuſse folgt, deshalb und nur deshalb nennen wir das vorhergehende die Ursache und das zweite die Wirkung, wiewohl wir von den geheimen Kräften, durch welche jenes dieses bewirkt oder hervorbringt, schlechterdings nichts bemerken und nie etwas bemerken können. So hat Hume das Kausalitätsgesetz in ein bloſses Successionsgesetz, das propter hoc in ein post hoc umgewandelt. Augenscheinlich ist durch diese Prozedur das Kausalitätsgesetz als solches nicht erklärt sondern vernichtet, denn wahr ist und bleibt Kants Wort, daſs „der Synthesis der Ursache und Wirkung eine Dignität anhange, die man gar nicht empirisch (d. i. auf Grund derjenigen Empirie, welche die Sinnlichkeit macht) ausdrücken könne, nämlich, daſs die Wirkung nicht bloſs zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge [32].“ Aber wie und wodurch ist Hume zu seiner Vernichtung des Kausalitätsgesetzes geführt worden? Offenbar durch eine sehr einseitige Betrachtung des menschlichen Denk- und Erkenntnisprozesses, in welcher sich Lockes Einfluſs auf ihn deutlich genug bemerklich macht.

„Obgleich unsere Gedanken“, schreibt Hume, „eine unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheinen, zeigen sie sich doch bei näherer Untersuchung in Wahrheit in sehr enge Grenzen eingeschlossen. All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern. Wenn wir uns ein goldenes Gebirge vorstellen, so verbinden wir nur zwei bereits vorhandene Vorstellungen, Gold und Gebirge, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd kann man sich denken, weil man die Tugend aus seinen eigenen Gefühlen kennt; man verbindet sie mit der Gestalt und dem Aussehen eines Pferdes, was ein bekanntes Tier ist. Kurz aller Stoff des Denkens ist von äuſseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geiste und Willen, oder, um mich phi-

losophisch auszudrücken, alle unsere Vorstellungen oder schwachen Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Empfindungen [33]."

In diesen und ähnlichen Ausführungen liegt recht eigentlich der wunde Fleck von Humes Erkenntnistheorie, aber nicht blofs der von Humes sondern auch der von Lockes, von Kants und aus der jüngsten Zeit von Eduard Zellers erkenntnistheoretischen Ansichten. Keiner auch der genannten deutschen Denker hat an dem Hauptgebrechen, an welchem die Erkenntnistheorie der beiden Engländer leidet, die durchaus notwendige Verbesserung vorgenommen. Es giebt nur einer unter den neueren deutschen Philosophen, der dieser Arbeit sich unterzogen und dem in der erwähnten Leistung der Preis gebührt und dieser ist kein anderer als der von uns schon oft mit Auszeichnung genannte Anton Günther. Aber worin offenbart sich denn die Seichtigkeit, die Schwäche und Unwahrheit der Humeschen Erkenntnistheorie? Es ist nicht schwer, den Punkt in aller Bestimmtheit anzugeben und deutlich zu machen.

Nach den zuletzt mitgeteilten Aussprüchen unseres englischen Philosophen sind die Formen oder Vorstellungsweisen, welche dem Denken und Erkennen des Menschen allen Inhalt, allen Stoff oder alle Materie zuführen, einzig und allein die von diesem gebildeten „äufseren und inneren Wahrnehmungen". Was diese beiden Arten von Vorstellungen dem Menschen an Erkenntnisinhalt nicht darbieten, ist dem letzteren auch schlechthin unzugänglich; es ist für ihn undenkbar und unerkennbar. Denn alles, was dem Menschen als einem denkenden und erkennenden Wesen über seine Wahrnehmungen hinaus noch möglich ist, ist nur ihre mannigfaltige Verbindung, Zergliederung, Verminderung, Vermehrung und Steigerung. Formveränderungen kann er an und mit ihnen vornehmen nach verschiedenen Richtungen, aber einen neuen Inhalt bringt er durch diese Manipulationen nicht hinein, dazu fehlt ihm all und jedes Vermögen. Nun! Sind diese Locke-Hume-Kant-Zellerschen mit so grofser Zuversichtlichkeit vorgetragenen

Behauptungen etwa richtig und unbezweifelbar? Wer, der den ersten über den Geist des Menschen handelnden Abschnitt dieser Schrift nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen und sich zueigen gemacht, wollte an der völligen Verkehrtheit derselben noch zweifeln!

Gewifs! der Mensch als denkendes Wesen gewinnt „äufsere und innere Wahrnehmungen“. Aber sind diese Wahrnehmungen auch die einzigen Formen, zu deren Ausprägung er in seiner Gedankenbildung sich erhebt und die allein ihm einen Erkenntnis**inhalt** zuzuführen imstande sind? Um uns auf die inneren Wahrnehmungen zu beschränken, so ist deren Inhalt die Menge von Gedanken, Willensakten, Gefühlen, deren sich jeder zum Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens entwickelte Mensch als ihm angehöriger bewufst wird. Aber der Mensch (richtiger: der Geist des Menschen) nimmt nicht blofs diese seine inneren Zustände oder Erscheinungen wahr, sondern mit ihrer Wahrnehmung macht er auch die weitere Beobachtung, dafs allen jenen Zuständen kein Sein oder keine Existenz in und an ihnen selbst zukommt, dafs sie kein selbständig, sich selbst zuständig Seiendes sind und eben deshalb ist er in absoluter Weise genötigt, sie auf ein selbständig Seiendes (eine Substanz) zu beziehen, welches kein anderer als er selber ist. So gewinnt er sich selbst zwar nicht durch Wahrnehmung unmittelbar, wohl aber **aus** seinen Wahrnehmungen mittelbar als die Substanz zu diesen als ihren Accidentien. Ferner beobachtet der Geist des Menschen an einer sehr grofsen Zahl seiner inneren Wahrnehmungen aber auch, dafs sie sich zu ihm nicht blofs wie die Accidentien zu ihrer Substanz, wie die Erscheinungen zu dem in ihnen erscheinenden realen Sein sondern aufserdem wie die Wirkungen zu ihrer Ursache verhalten. Denn der Geist ist sich unzweifelhaft bewufst, nicht nur dafs alle seine inneren Wahrnehmungen als Erscheinungen ihm selbst und keiner anderen Substanz oder keinem andern Realprinzipe immanent sind sondern er weifs mit derselben zweifellosen Gewifsheit von einem sehr grofsen Teile jener

Wahrnehmungen auch, dafs sie von ihm selbst als Kausalprinzipe dependieren und dafs eben er und kein anderer sie in und an ihm selbst bewirkt oder verursacht hat. In jedem Satze, wie: Ich denke, ich will, ich forsche, ich zweifele u. s. w. giebt der selbstbewufste Geist des Menschen oder das Ich zunächst der Verschiedenheit und der von ihm gemachten Unterscheidung seiner inneren Zustände von ihm selbst einen ganz unzweideutigen Ausdruck. Aber diese Verschiedenheit giebt sich sofort als eine zweifache kund. Entweder werden die Zustände als dem Ich immanente Erscheinungen oder als von dem Ich erzeugte Wirkungen aufgefafst. In jenem Falle denkt das Ich als solches sich als Substanz, in diesem als Ursache. Die erwähnten Relationen der Immanenz und Dependenz sind auch ohne weiteres die Haupt- und die einzigen Hauptrelationen, welche der Geist zwischen ihm und seinen Zuständen vorhanden entdeckt. Und eben weil es so ist, so sind die Gedanken der Substanz und des Accidenzes, der Ursache und Wirkung auch die Stammkategorieen alles vernünftigen Denkens, aus denen die sämtlichen übrigen Kategorieen in konsequenter Weise sich müssen ableiten lassen. Hätte Hume in seinen Forschungen über die Genesis und die Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, statt ausschliefslich die äufsere (sinnliche) Wahrnehmung oder Erfahrung zu berücksichtigen, mehr auf die innere Erfahrung geachtet, die der Denkgeist an sich selber macht und wäre es ihm hierbei gelungen, dem Selbstbewufstwerdungsprozesse des letzteren gründlich auf die Spur zu kommen, fürwahr! seine Forschungen hätten ihm ein besseres und stichhaltigeres Resultat abgeworfen als thatsächlich der Fall ist. Sicherlich wäre es ihm nicht in den Sinn gekommen, in der von ihm vorgenommenen Umwandlung des Kausalitätsgesetzes in ein blofses Successionsgesetz eine Lösung des wichtigen und tiefliegenden Problems zu erblicken. Dafs er dieses Vergehens sich schuldig gemacht und den erwähnten Gewaltstreich geführt, beweist mehr als alles andere die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit seiner erkennt-

nisstheoretischen Forschungen. Es beweist vor allem, daſs er von der Selbsterfahrung oder dem Selbstbewuſstwerdungsprozesse des Geistes im Menschen kaum eine Ahnung hat. Nichtsdestoweniger ist das Resultat der Humeschen Untersuchung nicht ganz und gar verwerflich. Es spricht sogar eine groſse Wahrheit aus, zwar nicht für den Intellekt des Geistes im Menschen, wohl aber für den sinnlichen Intellekt in und auſser dem Menschen in allen Regionen der animalischen Individuen. Wie so?

6. Der Geist des Menschen gewinnt, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, durch das Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens an sich selbst einen Gedanken- und Erkenntnisinhalt, der ihm nicht aus den von ihm gemachten Wahrnehmungen seiner eigenen Erscheinungen oder Zustände zuflieſst. Durch seine Wahrnehmungen als solche werden auch dem Geiste freilich nur die ihm immanenten und gegenständlichen Erscheinungen sowie das Vor- und Nacheinander kund, in welchem diese in jenen eintreten. Hier offenbart sich in der That keine Spur eines kausalen Verhältnisses oder eines Kausalitätsgesetzes und wäre der Geist des Menschen ebenso wie die Sinnlichkeit in und auſser diesem nur auf die Ausprägung von Wahrnehmungen beschränkt, so würde der Mensch so gut wie das Tier nicht einmal die Frage nach den Real- und Kausalgründen der ihm zum Bewuſstsein kommenden Erscheinungswelt aufwerfen können. Aber die Erfahrung, die der Geist des Menschen mittels Wahrnehmung der ihm immanenten Erscheinungen an sich selber macht, ist nicht die einzige Erfahrung, die jener von sich gewinnt. Denn mit der Ausprägung des Ichgedankens verläſst der Geist das Gebiet seiner inneren Erscheinungswelt, indem er in sich selbst zu dieser die substantiale und kausale Wurzel entdeckt. Hier geht ihm in der That die sichere, zweifellose Erkenntnis auf, daſs eben er und kein anderer es ist, der die von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen zum groſsen Teile auch gesetzt oder hervorgebracht hat. Dagegen nimmt die Sinnlichkeit mit ihrer Beobachtung der Auſsenwelt auſser

den in dieser befindlichen materiellen Gegenständen und vorkommenden Ereignissen nur noch das Nebeneinander jener im Raume und das Nacheinander dieser in der Zeit wahr. Bis zur Erfassung des substantialen und kausalen Grundes der in die Wirklichkeit tretenden und von ihr beobachteten Erscheinungen dringt die Sinnlichkeit nicht. In ihrem Intellekte spiegelt sich daher in der That nur das post hoc niemals das propter hoc, das Nacheinander niemals das Durcheinander, das Folgen niemals das Erfolgen der Dinge und Ereignisse. Von dem sinnlichen Intellekte gilt das, was Hume irrtümlicherweise auch auf den Intellekt des Denkgeistes im Menschen ausdehnt. Da hieran, wie uns scheinen will, ein vernünftiger Zweifel gar nicht mehr möglich ist, so ist auch ein- für allemal der Beweis geliefert, dafs die Locke-Humesche Erkenntnistheorie ihre Aufgabe nur zur Hälfte, und zwar in der weitaus leichteren Hälfte gelöst hat. Die Erkenntnissphäre der Sinnlichkeit hat sie wenn nicht in allen einzelnen so doch in allen wesentlichen Punkten ausgemessen, dagegen ist ihr der Erkenntnisprozefs und die Erkenntnissphäre des Denkgeistes im Menschen so gut wie gänzlich verborgen geblieben. Zwar ist Kant tiefer als seine englischen Vorläufer in die Genesis und Beschaffenheit der Kategorieen, dieser Grundformen in dem Denk- und Erkenntnisleben des Menschengeistes, eingedrungen, aber auch er hat es nicht vermocht, der ihm vorliegenden Aufgabe gerecht zu werden, wie unsere früheren Erörterungen zur Genüge dargethan haben. Eben deshalb ist aber auch unser seit langem feststehendes Urteil wohl begründet, dafs in den Philosophieen der genannten Denker der Mensch, dieses Geheimnis aller Geheimnisse, nur sehr einseitig und mangelhaft verstanden ist. Und ein ebenso richtiges wie allseitiges Verständnis desselben wird nur dadurch zu erzielen sein, dafs die Erkenntnistheorieen der Genannten unter Benutzung der in ihnen vorhandenen Lichtblicke von ihren Mängeln befreit und endlich einmal zu einer Wissenschaft ausgebaut werden, welche Entstehung und Beschaffenheit sämtlicher im

Menschen sich entwickelnder Denkformen vor dem Auge des Forschers enthüllt und offenbar macht. Zu diesem grofsen Werke, der Grundbedingung eines wissenschaftlichen und richtigen Verständnisses der Welt und Gottes, soll, so hoffen wir, auch diese unsere Arbeit ihren Beitrag nicht schuldig bleiben.

§ 21.
Die ontologische Beschaffenheit (Geteiltheit) des Gehirns, ja des Stoffs oder der Materie überhaupt.

Vergegenwärtigen wir uns in einem flüchtigen Überblicke vor allem die in den vier letzten Paragraphen besprochenen, für die wissenschaftliche Feststellung der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns als eines Vorstellungs- oder Denkorgangs, ja für die der Materie überhaupt höchst wichtigen Gegenstände.

1. Das Gehirn wird durch Einwirkung der Gegenstände der Aufsenwelt auf dasselbe in bestimmte Atom- oder Molekularbewegungen versetzt. Die letzteren verhalten sich zu ihm selbst als Erscheinungen, Accidentien, Zustände, zu den betreffenden äufseren Gegenständen als Wirkungen. Ihnen gegenüber ist das Gehirn als solches Substanz, reales Sein oder Prinzip. Und zwar ist es die Substanz zu den ihm immanenten Erscheinungen nur insofern und dadurch, inwiefern und weil es Materie, materieller Stoff ist, sowie überhaupt als die Substanz aller Naturerscheinungen einzig und allein die Materie oder der Stoff als solcher anerkannt werden kann. Ist aber die Materie die Substanz der Natur, so ist sie auch die einzige sämtliche Naturerscheinungen oder die Totalität des Naturlebens auf allen seinen Stufen bewirkende Ursache oder Kausalität. Der Stoff oder die Materie als solche kommt daher auf einer gewissen Höhe ihrer Konfiguration auch zum Denken und es ist einer der gröfsten Mifsgriffe, den René Descartes, der weitaus bedeutendste Philosoph aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der Feststellung und Begründung seines Wesensdualismus von Geist und Natur begangen, dafs er der letzteren als Materie all und jedes Denken abgesprochen

und sie zu einer blofsen substantia extensa degradiert hat. Dagegen liegt in der gegenteiligen Behauptung des Materialismus, dafs auch die Materie in ihrer Konfiguration zu den animalischen Individuen Gedanken erzeuge, eine grofse Wahrheit. Und diese Wahrheit wäre es wohl wert, dafs man endlich einmal aufhörte, wie von zahllosen Philosophen, Theologen und philosophierenden Naturforschern bis zur Stunde geschieht, sie über die Achseln anzusehen, statt sie gründlich und vorurteilslos zu untersuchen und dadurch sich in den Stand zu setzen, auch die grandiose Unwahrheit, welche der Materialismus mit jener von jeher verbunden hat, ein- für allemal aus dem Gebiete der Wissenschaft zu entfernen. Denn nicht darin besteht das Unrecht des Materialismus, dafs er der Materie die Möglichkeit und Fähigkeit zum Denken zuschreibt. Diese seine Behauptung zeugt von dem tiefen Blicke, welchen er von jeher in seiner Vorliebe für die Natur und ihr Leben in beide geworfen hat. Sein Unrecht liegt einzig und allein darin, dafs er alles und jedes Denken, auch das selbstbewufste, vernünftige Denken des Menschen, aus der Materie (dem Gehirn) als der es erzeugenden Kausalität ableitet. Denn für diese Behauptung und ihre Richtigkeit hat der Materialismus nicht nur keinen Beweis sondern die völlige Verkehrtheit derselben mufs einem jeden einleuchten, der die im Menschen sich entwickelnden Denkformen und -prozesse nach ihrer wahren Beschaffenheit selbst nur einigermafsen durchschaut und begriffen hat (34).

In dem Vorhergehenden haben wir den eben erwähnten Dualismus des Gedankens, den des selbstbewufsten (geistigen) und den des selbstbewufstlosen (sinnlichen) Denkens nach seiner wahren Beschaffenheit ermittelt und festgestellt. Das Selbstbewufstsein in der Form des Ichgedankens, wie dasselbe in jedem zur Vernunft sich entwickelnden Menschen auftritt, haben wir als das Resultat eines Denkprozesses erkannt, durch welchen demjenigen Subjekte, welches in diesen eingeht, die beiden in und an ihm auftretenden Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und

des Accidenzes, der Ursache und Wirkung, des Prinzips und der Kräfte u. s. w. klar und offenbar werden. Ein solches Denksubjekt, deren eines unter allen auf Erden lebenden Wesen erfahrungsgemäſs nur der Mensch besitzt, nennen wir in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche Geist oder Seele. Der Mensch und nur der Mensch hat einen Geist oder eine Seele, weil und insofern er im Verfolge seiner Entwickelung seiner selbst bewuſst oder ein Ich wird, wogegen jedem Tiere oder Sinnensubjekte mit der Fähigkeit zur Ausprägung des Ichgedankens auch der Geist oder die Seele abgesprochen werden muſs. Und die Seele des Menschen kommt zum Ichgedanken, weil sie die in ihrem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse ihr immanent werdenden Erscheinungen als solche wahrnimmt und dieselben von ihr selbst als dem ihnen unterliegenden realen oder substantialen, respektive kausalen Prinzipe zu unterscheiden die angestammte Macht besitzt. Das Selbstbewuſstsein als Ichgedanke ist mithin die Quelle und Geburtsstätte der Kategorieen und der Inhalt, welchen der Geist mit diesen von ihm ausgeprägten Stammformen alles vernünftigen Erkennens in erster Linie sich zum Bewuſstsein bringt, ist kein anderer als er selbst nach den beiden Seiten, nach welchen er sich in dem Prozesse seiner Differenzierung entfaltet und aufgeschlossen hat. Hat aber der Geist im Selbstbewuſstsein einmal sich selber als Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. gefunden, sind mit anderen Worten die Kategorieen einmal in seinem Bewuſstsein aufgegangen, so kann derselbe nicht nur sondern er muſs sogar auch alles andere Existierende, was in sein Bewuſstsein eintritt, nach ganz denselben Momenten beurteilen und unterscheiden. Daher schlieſst der Geist von jeder von ihm erfahrenen Erscheinung auf eine ihr zugrundeliegende Substanz, von jeder Wirkung auf eine Ursache derselben u. s. w., freilich mit der Einschränkung, daſs er von einer anders beschaffenen Erscheinung und Wirkung auf eine anders beschaffene Substanz und Ursache zurückzuschlieſsen genötigt ist. Und

dieses Verfahren des Geistes kann keineswegs der Willkür beschuldigt werden. Es ist kein solches, durch welches er dem von ihm Gedachten, das als solches nicht er selber ist, Zwang anthut, indem er die in und an ihm selbst erhobenen Gedankenformen als den Maſsstab, nach dem er sich selbst zu beurteilen hat, auch jenem aufdrängt. Denn in denselben Momenten, die der selbstbewuſste Geist in und an sich selber entdeckt und die er mittels der Kategorieen sich zu einem deutlichen Bewuſstsein bringt, liegt nicht weniger auch alles andere mit und neben dem Geiste Existierende gefangen, so daſs es schlechterdings nichts giebt noch geben kann, was nicht entweder Sein oder Erscheinung, Substanz oder Accidenz, Ursache oder Wirkung u. s. w. wäre, oder was nicht einer der Kategorieen sich subsumieren lieſse. Es wird daher auch keiner über irgendetwas, was immer es sein mag, etwas Vernünftiges zu denken und zu sagen imstande sein, ohne diese oder jene Kategorie auf dasselbe anzuwenden und von ihm als eine sein eigentliches und wahrhaftes Wesen bezeichnende Gedankenform zu prädizieren.

Aber das selbstbewuſste Denken des Geistes oder der Seele des Menschen ist ganz offenbar nicht das einzige Denken in der Welt. In und auſser dem Menschen, in der zahllosen Aufeinanderfolge der animalischen Individuen, giebt es noch ein anderes, das sinnliche Denken, in dem sich kein Ichgedanke und keine der Kategorieen einstellt. Innerhalb desselben entwickelt sich nur eine Gedankenform, die sinnliche Wahrnehmung, Einzelvorstellung oder -anschauung. Als unerläſsliche Vorbedingung für die Ausprägung derselben, speziell seitens des Menschen, haben wir in dem Vorhergehenden erkannt, daſs auch das Gehirn des letzteren durch auf dasselbe stattfindende fremde Einwirkungen in den Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. eintrete. Aber was das Gehirn nach der Reception fremder Einwirkungen thatsächlich ist, davon erreicht es nicht auch wie in dem analogen Falle der Geist des Menschen eine Erkenntnis. Vielmehr führen die durch fremde Einwirkungen in und an dem Gehirne auf-

tretenden Erscheinungen (Molekularbewegungen) in ihm nur dazu, dafs es als Substanz auf Veranlassung derselben eines der buntfarbigen Vorstellungsbilder ausprägt, durch welche die fünf Sinne je nach ihrer spezifischen Energie dem Menschen die Gegenstände der Aufsenwelt vergegenwärtigen. Das Gehirn nimmt also die ihm immanent werdenden Erscheinungen (Molekularbewegungen) als solche nicht wahr, sondern diese Erscheinungen sind für dasselbe nur die Veranlassung, ganz anders geartete Erscheinungen, nämlich die sinnlichen Vorstellungsbilder, hervorzubringen und dadurch die Aufsenwelt in einem Schmucke vor sich hinzuzaubern, den sie an sich gar nicht hat und in dem sie nur in der Vorstellungswelt des Sinnensubjektes auftritt. Und eben weil das Sinnensubjekt oder Gehirn die ihm immanenten Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, von ihnen als solchen nichts erfährt und nichts erfahren kann, so kann es dieselben auch nicht auf sich als die ihnen unterliegende Substanz beziehen; es kann sie nicht von sich als solchem unterscheiden und dadurch nicht zur Erkenntnis seiner selbst als des in jenen und durch jene Erscheinungen sich offenbarenden substantialen und kausalen Seins oder Prinzips vordringen. Mit einem Worte: das Gehirn bringt es nicht zur Bildung des selbstbewufsten Denkens, des Ichgedankens und mithin auch nicht zur Gewinnung selbst nur einer einzigen der Kategorieen. Und die Ursache für diese dem Gehirne als solchem unmöglichen Leistungen wo anders könnte sie gesucht und, wenn das Glück uns begünstigt, auch gefunden werden als in der metaphysischen oder ontologischen Beschaffenheit des Gehirns selber? Dieser letzteren müssen wir jetzt unsere ungeteilteste und gespannteste Aufmerksamkeit zuwenden [35].

2. In dem Geiste des Menschen kommt zufolge des in ihm sich vollziehenden Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesses der Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Prinzip und Zustand, Wesen und Eigenschaft u. s. w. zu einem reinen und scharfen Ausdrucke. Als ursprünglich indifferentes Realprinzip ist der Geist nicht die

Erscheinung irgendeines anderen von ihm als solchem verschiedenen Prinzips; er als solcher ist nicht und kann nicht sein eine der zahllosen Erscheinungsformen oder Individualitäten, in welchen ein allgemeines, universales Sein oder Prinzip sich selbst seine Bestimmtheit gegeben hat. Ist der Geist eines jeden Menschen auch als Sein, Substanz oder Realprinzip geworden, was wir hier noch unentschieden lassen, so d. i. durch Besonderung oder Individualisierung einer allgemeinen, universalen Substanz ist er ganz sicherlich nicht geworden, denn diese Art des Werdens widerstreitet gleich sehr seiner primitiven Indifferenz wie seiner substantialen Ein- und Ganzheit vor, in und nach seiner Differenzierung. Primitiv indifferentes Sein ist kein Moment in dem Prozesse eines Seins zur Bestimmtheit oder in dem Differenzierungsprozesse desselben. Und ein- und ganzheitliches Sein ist kein Fragment, keine Individualität oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Seins, sondern ein Prinzip an und für sich, eine in und an sich abgeschlossene substantiale Monade. Und dieselbe Monade bleibt der Geist auch in seinem Differenzierungsprozesse, nur dafs durch denselben in die ursprünglich indifferente substantiale Einheit gewisse Erscheinungsmomente eintreten. Der Gegensatz von Sein und Erscheinen ist demnach in dem differenzierten Geiste ein scharf durchgeführter. Die Erscheinungen wurzeln zwar im Geiste als Substanz, aber sie selbst sind nicht der Geist als Substanz und haben als solche an dem substantialen Charakter des Geistes gar keinen Anteil. Und der Geist als Substanz ist zwar das Subjekt und zum grofsen Teil auch die bewirkende Ursache der ihm immanent werdenden Erscheinungen, aber er als solcher ist nicht Erscheinung, weder eine unter den vielen, die ihm selbst angehören und sein Leben konstituieren, noch eine unter den vielen, in welche ein anderes Realprinzip als er selbst ist, ein allgemeines, universales Sein durch den Prozefs seiner Differenzierung sich auseinandergelegt hat, um in ihnen die auch ihm mögliche Bestimmtheit anzustreben und zu erreichen. Der Geist als Substanz ist eben nur Substanz und negiert

als solche von sich in jedem Sinne, den Charakter der Erscheinung an sich zu tragen.

Der vorher skizzierte, scharf und rein ausgeprägte Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. in der Sphäre des (differenzierten) Geistes bietet dem letzteren nun auch die Möglichkeit, das eine Glied des Gegensatzes, die Erscheinungen als solche, unmittelbar wahrzunehmen und das Abhängigkeitsverhältnis der Immanenz, in welchem sie zu dem Geiste als solchem stehen, direkt zu beobachten. Hierdurch aber ist der Geist auch wieder in der Lage, die wahrgenommenen Erscheinungen auf sich als die ihnen unterliegende Substanz zurückzuführen, jene von dieser und umgekehrt diese von jenen zu unterscheiden, und dadurch wie jener so seiner selbst als der beiden Scheidungsmomente, in welche er als ursprünglich indifferentes Realprinzip durch den Differenzierungsprozefs eingegangen, bewufst zu werden. Nun ist dem Gehirne, wie in dem Vorhergehenden dargethan wurde, zunächst die unmittelbare Wahrnehmung der ihm immanent werdenden Erscheinungen, Molekularbewegungen, nicht möglich. Das Gehirn bildet auf Veranlassung derselben als der primitivsten Erscheinungen, die ihm durch fremde Einwirkungen immanent werden, zwar andere Erscheinungen, Empfindungen, Wahrnehmungen oder Vorstellungen. Aber der Inhalt dieser Vorstellungen sind nicht die Molekularbewegungen als solche, an welche jene sich anschliefsen, sondern die teils primären teils sekundären Qualitäten, welche das Gehirn auf Veranlassung jener ausprägt und durch deren Zusammenfassung zur gedanklichen Einheit die jedesmalige Vorstellung selbst gewonnen wird. Und weil so das Gehirn die ihm immanent werdenden Molekularbewegungen als seine primitivsten Erscheinungen nicht wahrzunehmen vermag, so nimmt es auch keine der übrigen, von ihm selbst bewirkten Erscheinungen in ihm, z. B. keine seiner Vorstellungen, Empfindungen u. s. w. wahr, mit anderen Worten: es gewinnt kein Vorstellen seines Vorstellens, kein seine Vorstellungen selbst zum Gegenstande seines Vorstellens machendes Vorstellen. Ohne die Wahrnehmung der

dem Gehirne immanenten Erscheinungen ist es demselben selbstverständlich aber auch wieder unmöglich, von derjenigen Eigentümlichkeit seiner Erscheinungen irgendeine Vorstellung zu gewinnen, durch welche dieselben recht eigentlich erst zu Erscheinungen werden, nämlich von der Unselbständigkeit ihrer eigenen Existenz und von ihrer Inhärenz in und an dem Gehirne selber. Und eben weil das Gehirn hiervon schlechterdings nichts erfährt und aus dem angegebenen Grunde niemals etwas erfahren kann, so kann auch niemals das Bedürfnis und die Fähigkeit in ihm erwachen, zu den ihm immanenten Erscheinungen den substantialen und kausalen Grund aufzusuchen und denselben endlich in und an ihm selber zu entdecken. So geht dem Gehirn oder im allgemeinen jedem Sinnensubjekte wie die Wahrnehmung der ihm immanenten Erscheinungen, so auch das Wissen um sich selbst als den Real- und Kausalgrund von jenen stets und naturnotwendig ab. Wie es seine Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, so vermag es diese auch nicht auf sich selbst als ihren substantialen und kausalen Grund zu beziehen und von sich zu unterscheiden, um dadurch seiner selbst als Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. bewufst zu werden. Und fragen wir nun, warum dem Gehirne oder dem Sinnensubjekte überhaupt diese Leistungen im Reiche des Gedankens unmöglich sind, so wird sich dafür als die einzige ausreichende Erklärung nur die Thatsache ausfindig machen lassen, weil in dem Gehirne selbst der Gegensatz von Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w. nicht zur vollen und reinen Darstellung kommt. Wie aber soll man sich dieses näher denken?

3. Die dem Gehirne inhärenten Erscheinungen, von welcher individuellen Beschaffenheit sie sonst immer sein mögen, haben von substantialem Charakter schlechterdings nichts an sich. Das Charakteristische und Wesentliche einer jeden Erscheinung besteht nach unseren wiederholten Erörterungen einzig und allein in der Unselbständigkeit ihres Seins oder ihrer Existenz, also darin, dafs ihr keine Existenz in und

an ihr selbst, sondern in und an einem andern, als sie selbst ist, zukommt, nämlich in und an der ihr als solcher zugrunde liegenden und sie im Sein erhaltenden Substanz. Dieses Los, dem Gehirne als solchem immanent zu sein, d. i. den dasselbe konstituierenden materiellen Atomen als solchen anzuhaften und nur anhaften zu können, teilen aber ohne jeden Zweifel alle in und an dem Gehirne auftretenden Erscheinungen. Sie als solche sind daher notwendigerweise auch nichts als Erscheinungen; an dem substantialen Charakter des Gehirns als solchem haben sie schlechterdings keinen Anteil. Auf der Seite der dem Gehirne immanent werdenden Erscheinungen kann also auch der Grund nicht liegen, warum sich in jenem der Gegensatz von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz nicht rein und scharf ausprägt. Er wird auf die Seite des Gehirns als solchen zu liegen kommen, und zwar in der Art, daſs dieses als solches zwar Substanz ist, ohne deswegen aber aufzuhören, in anderer Beziehung auch wieder selbst die Erscheinung einer von ihm als solchem verschiedenen Substanz zu sein. Wie ist das aber möglich? Wie anders als dadurch, daſs die das Gehirn, ja die ganze Natur konstituierenden Atome nichts Primitives, Ursprüngliches, daſs sie keine Realprinzipien oder Substanzen an und für sich, sondern daſs sie die minimalen Bruchteile sind, in welche ein allgemeines, universales Realprinzip, nämlich die allgemeine Natursubstanz, in dem und durch den Prozeſs ihrer Differenzierung sich auseinandergelegt und besondert hat. Man wird sich demnach zu denken haben, daſs die Natursubstanz, wie der Geist eines jeden Menschen, einmal — auf die Zahl der Jahre, in welche dieser Zeitpunkt zurückdatiert wird, kommt es dabei gar nicht an — ebenfalls noch vor dem Anfange ihrer Entwickelung oder Differenzierung gestanden habe und daſs sie in diesem Zustande eine noch völlig indifferente substantiale Ein- und Ganzheit gewesen sei. Selbstverständlich war die Natursubstanz damals noch nicht, wie jetzt in ihrer Differenzierung, ein kollektives, aus diskreten Atomen bestehendes sondern ein numerisches, kontinuierliches, reales oder

substantiales Ganzes. Nun aber begann — wie und wodurch wird später dargethan werden — dieses substantiale Ganze sich zu differenzieren, und dieser Prozefs vollzog sich in ihm, in diametralem Gegensatze zu dem des Geistes, dadurch, dafs jene ursprüngliche substantiale Ein- und Ganzheit in substantiale Geteiltheit sich übersetzte und diese Teilung so lange fortsetzte, bis sie sich in die Totalität der (materiellen) Atome dirimiert und aufgelöst hatte. Ist nun aber der Differenzierungsprozefs der Natur in der angegebenen Art ein substantialer Diremtions- oder Zersetzungsprozefs, so ist auch leicht ersichtlich, dafs jedes materielle Atom, wie einerseits als Substanz, so anderseits doch auch als Erscheinung einer von ihm als solchem verschiedenen Substanz angesehen werden mufs. Es ist Substanz, denn ein jedes derselben ist ein minimaler Bruchteil der vor ihrer Differenzierung noch ungebrochenen ein- und ganzheitlichen Natursubstanz. Es ist aber auch die Erscheinung dieser letzteren, denn es als solches ist ja nur dadurch zur Existenz gelangt, dafs diese es als ein bestimmtes Moment ihres Lebens oder ihrer Entwickelung hat eintreten lassen. Zwischen jedem materiellen Atome und der ursprünglich noch ungebrochenen indifferenten Natursubstanz besteht demnach ein Verhältnis, welches ganz offenbar nur als ein solches des Individuellen oder Besonderen zum Universalen oder Allgemeinen bezeichnet werden kann. Die Natursubstanz, ursprünglich eine kontinuierliche Ein- und Ganzheit, hat sich durch den Prozefs ihrer Differenzierung als ein allgemeines, universales Prinzip geoffenbart, indem jene in jedem ihrer substantialen Gebilde d. i. in der Totalität der dasselbe konstituierenden Atome nur irgendeinen Teil ihrer selbst zu einer so oder so gearteten Erscheinung entwickelt hat. Ein solcher Teil der ursprünglich ungeteilten Natursubstanz ist selbstverständlich auch der Leib des Menschen mit seinem sensiblen Nervensystem und dem Hauptorgane desselben, dem Gehirn. Deshalb fällt aber auch das Gehirn als Organ des sinnlichen Vorstellens des Menschen notwendigerweise einerseits zwar der Sphäre der Substanzen anheim, während

es sich anderseits als ein blofser Teil der Natursubstanz oder als ein bestimmtes Moment in der Entwickelung (Differenzierung) derselben nicht weniger der Sphäre der Erscheinungen einfügt. Und aus dieser Beschaffenheit des Sinnensubjekts (Gehirns), nur ein Teil oder Fragment der vor ihrer Differenzierung noch ungeteilten Natursubstanz zu sein, aber auch allein aus ihr wird die oben berührte zweifache Unmöglichkeit für die Vorstellungsfähigkeit jenes begreiflich.

4. Es wird vor allem begreiflich, dafs und warum jedes Sinnensubjekt oder Gehirn aus der Masse der ihm immanent werdenden Erscheinungen sich selbst im Gedanken zurückzunehmen und dadurch seiner selbst als der substantialen Wurzel von jenen bewufst zu werden schlechterdings aufserstande ist. Denn sollte das Gehirn hierzu imstande sein und diese Leistung vollbringen, so wäre sein Selbstbewufstsein, wofern dasselbe Wahrheit und nicht Lüge wäre, notwendigerweise ein Wissen um sich als einen Teil oder ein Fragment jenes allgemeinen substantialen Seins, dessen in dem Differenzierungsprozesse eingetretener Teilung es seine eigene Existenz zu verdanken hat. Allein wer oder was in aller Welt kann um sich als geteilte Gröfse oder als den Bruchteil eines ursprünglich ungebrochenen Ganzen wissen, ohne vorher von diesem letzteren selber schon Kenntnis gewonnen zu haben? Das Sinnensubjekt müfste daher den realen Seins- oder den Substantialitätsgedanken nicht dadurch zunächst gewinnen, dafs es sich selber als Substanz erfafste, sondern es müfste ihm jener Gedanke zuerst dadurch zuteil werden, dafs es der allgemeinen Natursubstanz und zwar derselben als eines noch ungeteilten Ganzen inne würde, um dann nach dieser Errungenschaft auch seiner selbst als eines Teilganzen des letzteren inne werden zu können. Wie mit anderen Worten nach der Ansicht Descartes' und mancher der Occasionalisten im Geiste des Menschen das Gottesbewufstsein dem eigenen Selbstbewufstsein nicht erst nachfolgt sondern vorhergeht, so müfste in der Gedankensphäre des Sinnensubjektes bei der in Rede stehenden Vor-

aussetzung das Wissen um die allgemeine noch ungeteilte Natursubstanz dem Bewufstsein seiner selbst als eines minimalen Bruchteils jener notwendigerweise ebenfalls vorhergehen [36]. Allein so unsinnig die Descartessche und occasionalistische Meinung ist, so unsinnig wäre die letztere Annahme. Denn ein jedes wie immer beschaffene Denksubjekt, welches überhaupt den Substantialitätsgedanken ausprägt, mufs sich zuerst dadurch zur Bildung desselben emporschwingen, dafs es sich selber als Substanz im Gegensatz zu den ihm immanenten Erscheinungen erfafst. Ein Subjekt, das sich selber als Substanz oder reales Sein im Gedanken nicht schon gefunden hat, kann auch kein anderes reales Sein denken; es dringt überhaupt zur Unterscheidung des Seins vom Erscheinen und zur Begründung dieses in jenem in seiner Gedankenbildung nicht vor. Dieses ist sowohl in unserem „Du Bois“ als in dieser Schrift, wenn nicht alles täuscht, unwiderleglich bewiesen. Und was folgt hieraus für jedes Sinnensubjekt, welche Rangordnung dasselbe in der animalischen Organisation auch immer einnehmen mag? Da dasselbe, falls es von sich als Teilgröfse erfahren sollte, zuerst um das ungeteilte Ganze wissen müfste, durch dessen Teilung es selber entstanden ist, so folgt unwidersprechlich, dafs die Erreichung dieses wie jenes Wissens für dasselbe in alle Ewigkeit eine platte Unmöglichkeit ist. Das Sinnensubjekt weifs oder kann jemals wissen so wenig um sich als substantiale Teilgröfse wie um das substantiale Ganze, aus dessen Schofse es selber mit allen übrigen substantialen Teilgröfsen des Naturlebens hervorgegangen. Und eben weil kein Sinnensubjekt zum Erfassen seiner selbst als einer Substanz vorzudringen vermag, so ist auch keines von allen imstande, die ihm immanent werdenden Erscheinungen als solche wahrzunehmen, — die zweite des beiden Unmöglichkeiten, die wir hier noch zu besprechen haben.

Würde nämlich ein Sinnensubjekt oder Gehirn z. B. das des Menschen die ihm immanenten Erscheinungen und in erster Linie die primitivsten derselben, seine Molekular-

Bewegungen, als solche wahrnehmen, so müſste es, wie in dem analogen Falle der Geist des Menschen, zugleich auch wahrnehmen, daſs jenen keine Existenz in und an ihnen selbst zukomme und es müſste sich in Folge dessen auf den Weg begeben, nach dem substantialen Grunde derselben zu suchen, ja diesen nach kürzerem oder längerem Suchen in und an ihm selbst auch entdecken. So käme das Gehirn gleich dem Geiste zum Wissen um sich durch Unterscheidung der beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und der Erscheinung, der Substanz und des Accidenzes. Jenes wäre wie dieser ein Ich, ein seiner selbst bewuſstes, persönliches Subjekt geworden und damit wäre dann freilich ein- für allemal der Wesensdualismus von Geist und Natur hinfällig geworden, den wir auf Grund des wesenhaft verschiedenen Bewuſstseins beider Realprinzipien mit gröſster Entschiedenheit behaupten. Allein die Gewinnung seiner selbst als der substantialen Wurzel der ihm inhärenten Erscheinungen (Molekularbewegungen) ist jedem Sinnensubjekte oder Gehirne als einer Teilsubstanz, wie eben dargethan wurde, eine absolute Unmöglichkeit. Und eben weil es so ist, so bildet das Gehirn auf Veranlassung der durch das sensible Nervensystem ihm zugeführten Molekularbewegungen zwar Vorstellungen, aber ihr Inhalt sind nicht auch die Molekularbewegungen als solche, vielmehr die buntfarbigen Qualitäten, welche jede von ihnen, je nach der spezifischen Energie des Sinnes, dem ihre Ausprägung anheimfällt, in sich schlieſst. Ist aber kein Gehirn oder Sinnensubjekt zur Wahrnehmung der primitivsten Erscheinungen, der Molekularbewegungen in ihm, vermögend, so gewinnt auch keines eine Kenntnis von allen übrigen Erscheinungen, welche im Anschlusse und auf Veranlassung jener von ihm ausgeprägt werden. Das Sinnensubjekt bildet daher zwar Vorstellungen, es hat Lust- und Schmerzgefühle, es ist von Begierden beherrscht, aber es weiſs nicht, daſs alle diese Lebensäuſserungen in ihm sind, es kann sie seinem Bewuſstsein nicht gegenständlich machen, über dieselben nicht reflektieren, sie von ihm selbst als ihrer substan-

tialen und zum Teil kausalen Lebenswurzel nicht unterscheiden und dadurch als seine Lebensäufserungen nicht erfahren. Daher ist auch kein Sinnensubjekt im eigentlichen und wahren Sinne intellektuel fortbildungsfähig. Und so erblicken wir denn in der besprochenen zweifachen Unmöglichkeit für jedes Sinnensubjekt auch einen der sichersten und zuverlässigsten Beweise dafür, dafs keines derselben als solches einen Geist oder eine Seele als eine substanziale ganzheitliche Monade in sich hat, sondern dafs ein jedes derselben nur als ein Agregat materieller Atome als der minimalen Bruchteile der allgemeinen Natursubstanz aufgefafst und verstanden werden darf. Ein blofses Sinnensubjekt ist nun aber ohne allen Zweifel jedes Tier. Das Tier ist daher auch, wie jedes andere Naturprodukt, durchaus monistisch konstituiert. Bei ihm kann so wenig, wie bei allen übrigen Naturprodukten, von einem Wesensdualismus irgendeine vernünftige Rede sein, denn das eine und einzige Naturwesen oder die eine Natursubstanz geht auf in der Totalität der alle Naturerscheinungen erzeugenden und tragenden materiellen Atome. Und da nun das sensible Nervensystem und Gehirn des Menschen, ja der ganze Leib desselben notorisch ebenfalls nur aus Atomen besteht, die mit denen der Natur aufser und neben dem Menschen qualitativ oder wesentlich identisch sind, so folgt aus dem soeben Vorgetragenen anderseits auch sonnenklar, dafs der Ichgedanke und die Erfahrung, die der Mensch von seinem (subjektiven) Innenleben macht, aus dem Gehirne desselben schlechterdings nicht abgeleitet oder begriffen werden kann. Der Mensch und er allein unter allen auf Erden lebenden Wesen mufs daher im Besitze eines Geistes oder einer Seele als einer ganzheitlichen Substanz sich befinden und eben nur diese ist es, welche als das eigentliche Ich, als der Träger des selbstbewufsten, persönlichen Lebens des Menschen endlich einmal auch in der Wissenschaft Anerkennung finden mufs.

5. Die hier vorgetragene Entwickelung der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns, ja der ganzen Natur als einer

infolge ihres Differenzierungsprozesses geteilten, atomisierten Substanz stützt sich auf lauter unseres Erachtens unwiderlegliche und als solche nachweisbare, ja von uns nachgewiesene Thatsachen. Ebenso verhält es sich mit dem im ersten Abschnitte dieser Schrift geführten Nachweise der ontologischen Beschaffenheit der menschlichen Seele oder des Geistes des Menschen als einer nicht-atomisierten, ganzheitlichen Substanz. Zwar leugnen wir nicht, daſs der von uns behauptete wesenhafte Dualismus von Seele und Leib, Geist und Natur in und auſser dem Menschen noch vollkommener und präciser dargethan werden kann, als uns dies in dem Vorhergehenden gelungen ist. Der vorgebrachte Beweis gipfelt durchaus in der von uns mit Hilfe der gerade in diesem Felde ausgezeichneten Leistungen Anton Günthers durchgeführten Erkenntnistheorie. Nun denken wir zwar nicht hoch genug von unserer Arbeit, um uns dem Glauben hinzugeben, daſs dieselbe nicht in manchen Beziehungen zu gröſserer Vollkommenheit gebracht und einer höheren Vollendung zugeführt werden könnte. Aber es müſste alles täuschen, wie nie zuvor, oder wir dürfen mit gutem Rechte der frohen und zuversichtlichen Hoffnung uns hingeben, daſs uns Wesentliches über Genesis und Beschaffenheit der im Menschen auftauchenden Denkformen nicht entgangen ist und daſs wir aus den Ergebnissen, die uns die hierauf bezüglichen Forschungen abgeworfen, d. i. aus dem Dualismus des Gedankens im Menschen auch in durchaus konsequenter und daher richtiger Weise den Dualismus des Seins oder der Substanzen desselben, nämlich den von Seele und Leib, Geist und Natur abgeleitet haben. Aber so sehr wir von der Wahrheit des von uns vertretenen Dualismus von Geist und Natur und von der Wahrheit unserer Erkenntnistheorie in allen wesentlichen Punkten derselben auch jetzt schon überzeugt sind, so zuversichtlich wir daher auch jedem, selbst dem scharfsinnigsten Angriffe auf das für dieselben bisher Vorgetragene entgegen sehen, so können wir namentlich bezüglich der ontologischen Beschaffenheit der Natursubstanz

als einer geteilten aufser den bereits angeführten doch noch manche andere Instanzen beibringen, durch welche die Wahrheit unserer Auffassung in noch helleres Licht gesetzt wird. Es ist hier nicht schon der Ort, davon Gebrauch zu machen; wir werden aber nicht unterlassen, dieselben ihrer Zeit ebenfalls zu verwerten.

§ 22.

Die subjektiven Vermögen des Leibes.

In dem Vorhergehenden haben wir den Leib, respektive das sensible Nervensystem und Gehirn des Menschen ebenfalls als ein gewisse Vorstellungen ausprägendes und associierendes Subjekt kennen gelernt. In dieser Beziehung steht der Leib des Menschen und selbstverständlich ebenso die Region der animalischen Individuen hinter dem Geiste oder der Seele des Menschen nicht zurück. Denn es verhält sich keineswegs so, wie Descartes in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch wähnen konnte, dafs die Natursubstanz oder die Materie an keinem Punkte ihrer Entwickelung und in keiner ihrer zahllosen Konfigurationen zur Bildung des Gedankens vorzudringen imstande sei, sodafs alle und jede Gedankenbildung innerhalb der vom Menschen bewohnten Welt einzig und allein dem Geiste des letzteren anheimfalle. Vielmehr ist ein animalisches Individuum gerade umgekehrt nur deshalb und nur dadurch ein solches, dafs in demselben die Natursubstanz (die Materie) aus der Sphäre ihres blofs objektiven, materiellen Lebens in die des subjektiven, ideellen Lebens um- und überschlägt. Und dieses subjektive Naturleben steigert und differenziert sich auch in demselben Grade, in welchem die Organisation der betreffenden Individuen selbst an höherer Ausbildung und Vollkommenheit zunimmt. Wie diese Organisation in den auf der niedrigsten und tiefsten Stufe der Tierwelt stehenden Individuen eine noch sehr einfache und wenig

entwickelte ist, dann aber von Stufe zu Stufe durch die unermeſsliche Reihe verschiedener Tierklassen zu immer gröſserer Vollkommenheit sich erhebt, bis sie in den mit den differenziertesten und feinsten Organen ausgestatteten Säugetieren und in dem Leibe des Menschen den Kulminationspunkt ihres Strebens erreicht hat, ebenso durchläuft auch das subjektive Naturleben, anfangend von der dumpfesten und dunkelsten Empfindung des unvollkommensten Tieres, zahllose Stufen einer zunehmenden Vervollkommnung, um endlich in den mit fünf Sinnen sowie mit sensiblem Nervensystem und Gehirn versehenen Individuen seine letzten und vollendetsten Erscheinungen in die Wirklichkeit treten zu lassen. Hier d. i. in den höchst organisierten animalischen Individuen und dem Leibe des Menschen tritt das subjektive Leben, analog dem Leben des menschlichen Geistes, ebenfalls in drei spezifisch verschiedenen Formen auf, als Fühlen, Vorstellen und Begehren. Aber entsprechen diesen dreifach verschiedenen Erscheinungsweisen jenes Lebens auch drei spezifisch von einander verschiedene Kräfte oder Vermögen des sensiblen Nervensystems und Gehirns? Ist es eine andere Kraft oder ein anderes Vermögen, welches das Gehirn befähigt, sinnliche Gefühle auszuprägen, ein anderes, durch dessen Wirksamkeit es sich zur Bildung von sinnlichen Vorstellungen und wieder ein anderes, durch welches es sich zur Erzeugung von sinnlichen Begehrungen aufrafft? Oder sind ähnlich wie nach unseren früheren Nachweisungen beim Geiste des Menschen so auch in dessen Gehirn das sogenannte Gefühls-, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen vielleicht ebenfalls ein und dasselbe Vermögen? Es ist nicht gar schwer, die aufgeworfene Frage in dem zuletzt berührten Sinne mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit und Deutlichkeit zu beantworten [37].

1. Wie der Geist des Menschen als Substanz so hat auch die Materie als die Natursubstanz auf allen Stufen ihres Daseins im Grunde nur zwei Vermögen oder Kräfte, welche wie bei jenem auch denselben Titel beanspruchen können: Passivität oder Rezeptivität und Reaktivität.

Diese Behauptung läſst sich leicht und unbezweifelbar beweisen. Denn es ist eine feststehende, unleugbare Thatsache, daſs alle Atome, deren mannigfaltige Verbindungen die ungeheure Masse der materiellen Gebilde zustande bringen, in Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen, der Art, daſs keines von jenen der letzteren sich jemals selbst nur einen Augenblick zu entziehen imstande ist. Das eine Atom wirkt auf das andere ein und jedes wirkt gegen die von anderen empfangenen Einwirkungen zurück und nur durch diesen lebendigen Wechselverkehr aller Atome unter einander werden dieselben befähigt, die zahllosen, der Art nach unendlich verschiedenen Erscheinungen, welche wir in dem einen Ausdruck des Naturlebens zusammenfassen, hervorzubringen und aus sich zu erzeugen. Würde es irgendeinem Atome oder irgendeinem Teile der Materie einmal widerfahren können, daſs er aus der Verbindung mit aller übrigen Materie gänzlich herausgerissen, von dieser völlig isoliert und getrennt würde, so daſs er schlechterdings gar keine Einwirkung irgendeiner Art von dieser mehr erfahren könnte, wäre, sage ich, dieses jemals möglich, so würde der betreffende Teil von Materie, welchem ein solches Schicksal zustieſse, auch mit absoluter Notwendigkeit für immer und ewig in ganz demselben Zustande verharren, in welchem er sich in dem Momente seiner Isolierung gerade befinden würde. Wäre er in dem erwähnten Augenblicke in Ruhe, so würde es ihm schlechthin unmöglich sein, durch und aus sich jemals in irgendeine Bewegung sich zu versetzen. Und wäre er umgekehrt in Bewegung, so könnte er auch an diesem Zustande schlechterdings nichts ändern; er würde ganz dieselbe Bewegung in alle Ewigkeit behalten und behalten müssen. Diese Auffassung ist heutzutage durch die gesichertsten und unzweifelhaftesten Resultate physikalischer Forschung ein bleibendes Gut und eine unantastbare Errungenschaft der Wissenschaft geworden. Was beweist nun aber die in Rede stehende Thatsache? Sie beweist sonnenklar und unwidersprechlich, daſs der Materie sei es im ganzen sei es in ihren Teilen bis hinab zu den Atomen

keine absolute Kraft und Wirksamkeit zukommt, dafs ihr nicht reine Aktivität, sondern vor allem Passivität oder Rezeptivität, Empfänglichkeit für fremde Einwirkungen, wesentlich und eigentümlich ist, und dafs mithin ihre Aktivität immer und überall im Grunde auch nur Reaktivität ist und sein kann. Rezeptivität und Reaktivität sind aber auch, wieder ähnlich wie bei dem Geiste des Menschen, die einzigen der Materie für ihre vielgestaltige Wirksamkeit zugebote stehenden Kräfte; sie sind ihre Grundkräfte, auf welche alle anderen sogen. Kräfte derselben zurückgeführt werden müssen und durch deren Vermittelung die Natursubstanz alle Wirkungen aus ihrem Schofse heraussetzt. Das in der Naturwissenschaft fort und fort übliche Gerede von einer unübersehlichen Schar sogenannter Naturkräfte — es werden u. a. angeführt: mechanische Bewegungskraft, Anziehungs-, Abstofsungs- und Schwerkraft, physikalische, chemische, elektrische Kräfte u. s. w. — beruht durchgängig auf einer Verwechselung der jeweiligen Wirkungen der Materie als der Natursubstanz mit der die Wirkung hervorbringenden Bethätigung oder Kraft derselben, — eine Verwechselung, welche den wissenschaftlichen Einblick in die Zahl, Beschaffenheit und das Verhältnis der Naturkräfte sowohl zu einander als zur Materie im Grunde unmöglich macht. Dagegen wird durch unsere Auffassung alles dieses in vollkommen helles Licht gesetzt, wie sich im Verfolge unserer Arbeit noch deutlicher als bisher herausstellen wird [38].

Unter „Kraft“ kann überhaupt nichts anderes verstanden werden als die bestimmte Art, wie eine Substanz oder ein Realprinzip zur Ursache oder zu einem Kausalprinzipe wird, also die Bethätigungsweise jener. Hier ist nun, wie leicht ersichtlich, im allgemeinen nur ein zweifacher Fall möglich. Es ist denkbar und möglich, dafs eine Substanz oder ein Realprinzip lediglich aus und durch sich selber, ohne alle fremde Einwirkung, sich in Thätigkeit versetzt oder zu einem Kausalprinzipe, zu einer bestimmte Wirkungen setzenden Ursache sich aufschwingt. Wir werden

später erfahren, daſs es in der That ein derartiges Realprinzip auch giebt; aber dieses ist weder der Geist des Menschen noch die Natur (Materie), sondern es ist die absolute Substanz oder Gott. Diesem kommt daher reines Wirken durch sich selbst zu, absolute d. i. von jeder fremden Einwirkung schlechthin unabhängige Aktivität. Es ist aber auch der andere Fall denkbar, daſs eine Substanz, ein reales Prinzip nur unter der Bedingung in eigene aktive Wirksamkeit zu treten vermag, daſs es durch vorher auf dasselbe stattfindende fremde Einwirkungen die zu jener erforderliche Anregung erhält. Als eine solche Substanz haben wir früher den Geist des Menschen kennen gelernt; eine solche ist unwidersprechlich auch die Natur, die Materie, in welchen ihrer mannigfaltigen Verbindungen und Zustände dieselbe sich auch befinden mag. Auſser diesen beiden Fällen ist ein dritter aber auch nicht mehr denkbar, aus dem einfachen Grunde, weil beide einen kontradiktorischen Gegensatz bilden, der stets zweigliederig ist und ein mittleres Dritte gänzlich von sich ausschlieſst. Jede Substanz, wie viele und wie vielerlei ihrer immer existieren mögen, wirkt oder bethätigt sich entweder lediglich aus und durch sich selbst, in absoluter Aktivität, oder sie wirkt nicht lediglich aus und durch sich selbst, also in nur relativer Aktivität d. i. in Reaktivität auf Veranlassung von vorher empfangenen fremden Anregungen oder Einwirkungen. Und eine Substanz, deren Wirksamkeit die zuletzt erwähnte Signatur an sich trägt, besitzt offenbar nicht eine Kraft sondern eine Dualität von Kräften als Bethätigungsweisen, deren grundwesentliche Beschaffenheit nicht besser als durch die schon angeführten Ausdrücke bezeichnet werden kann. Benutzen wir dieses Ergebnis unserer Betrachtung zur Beantwortung der hier vorliegenden in der Überschrift des § angegebenen Frage, so kann der Ausfall derselben nicht zweifelhaft sein.

2. Der erste Abschnitt dieser Schrift hat uns den Geist des Menschen als ein Wesen zur Gewiſsheit gebracht, welches infolge seiner Differenzierung nur subjektives Leben in der dreifach verschiedenen Form des Fühlens, Denkens

und Wollens zur Offenbarung bringt. Nun lebt die Materie als die differenzierte Natursubstanz aber nicht blofs in subjektiven Erscheinungen, sondern bevor sie Erscheinungen mit dem Charakter der Subjektivität zu erzeugen vermag, mufs sie zuvor den langen Prozefs ihrer objektiven, materiellen Bildung schon durchgemacht und bis zur Produktion animalischer Individuen sich erhoben haben. Hat aber die Natursubstanz in der objektiven Hemisphäre ihres Lebens diese Höhe der Entwickelung einmal erklommen, so wird sie in den letzten und höchsten Produkten ihrer Erzeugungen auch, wie der Geist des Menschen, ein in subjektivem Leben sich bethätigendes Prinzip. Die Materie bringt es in den animalischen Individuen und in dem Leibe des Menschen zu den ebenfalls subjektiven Lebensäufserungen des Fühlens, Vorstellens und Begehrens, nur dafs diese letzteren von den analogen Lebensäufserungen des menschlichen Geistes ebenso wesentlich oder qualitativ verschieden sind, wie dies mit Geist und Natur als den substantialen und kausalen Trägern jener der Fall ist. Richtiger und genauer ausgedrückt ist es in dem Leibe des Menschen das sensible Nervensystem oder in letzter Instanz das Gehirn, welches die in Rede stehenden Erscheinungen aus sich erzeugt und in die Wirklichkeit treten läfst. Aber wie? Das Gehirn durch eine und dieselbe Kraft oder durch drei verschiedene, so dafs ihm wie ein Vorstellungs- so auch in spezifischer Verschiedenheit davon ein Gefühls- und Begehrungsvermögen zuerkannt werden mufs? Wir wollen sehen.

3. Der sinnliche Vorstellungsprozefs ist, so haben wir in dem Vorhergehenden erfahren, daran wie an seine Vorbedingung gebunden, dafs die Atome oder Molekeln derjenigen Hirnprovinz, in und von welcher die Vorstellung erzeugt werden soll, in eine bestimmte mechanische Bewegung versetzt worden sind. Bei diesem in Bewegung-Versetzt-Werden verhalten sich die betreffenden Hirn-Molekeln ganz unleugbar passiv oder receptiv, mag nun die die Bewegung hervorrufende Ursache ein Gegenstand oder Vorgang innerhalb oder ein solcher aufserhalb des Leibes sel-

ber sein. Aber in mechanische Bewegung-Versetzt-Werden ist noch nicht Vorstellen. Jenes ist ein objektiver (physikalischer), dieses ein subjektiver Vorgang. Jenes zeigt die in Bewegung versetzten Molekeln befangen in reiner Passivität, dieses kann nur eintreten auf der Grundlage eines aktiven Verhaltens derselben, denn Vorstellen, welcher Art und welchen Inhaltes dasselbe immer sein mag, drückt eine aktive Bethätigung dessen aus, der vorstellt, so sehr, dafs ein passiver Intellekt ohne weiteres zu den baren Unmöglichkeiten mufs gerechnet werden. Soll es daher in dem Gehirn des Menschen auf Veranlassung fremder Einwirkungen auf dasselbe zur Bildung von Vorstellungen kommen, so mufs dasselbe gegen die empfangenen Einwirkungen in Reaktion treten. Und diese Bethätigung der Reaktivität des Gehirns kann Vorstellungsvermögen genannt werden, aus dem naheliegenden Grunde, weil sie in dem in Rede stehenden Falle ja thatsächlich auf die Erzeugung von Vorstellungen abzweckt und solche in ihrem Gefolge auch wirklich auftreten. Die Vorstellung ist gleichsam die Antwort, welche das Gehirn auf die durch fremde Einwirkung ihm zugeführte Molekularbewegung erteilt und ganz in der Art und Bestimmtheit, wie es sie in jedem einzelnen Falle ausprägt, unserer späteren Darlegung zufolge auch erteilen mufs. Freilich wissen wir nicht, wie das Gehirn es anfängt, um auf Veranlassung gewisser Molekularbewegungen in ihm so oder so beschaffene Vorstellungen hervorzuzaubern. Wir wissen dieses nicht nur jetzt noch nicht, sondern niemals können und werden wir es wissen, welche ungeahnte Fortschritte der Denkgeist des Menschen in den kommenden Jahrhunderten in dem Erkenntnisgebiete auch noch machen mag. Indessen dieses Wie der Erzeugung sinnlicher Vorstellungen seitens des Gehirns ist nicht mehr, aber auch nicht weniger unbegreiflich als jedes andere eigentliche Wie alles Geschehens im Himmel und auf Erden. Es ist das in früheren Schriften von uns so scharf betont und so einleuchtend nachgewiesen worden, dafs wir nicht nötig haben, länger bei diesem Gegenstande

hier zu verweilen [39]. Genug, dafs das Gehirn als solches Vorstellungen auf Veranlassung und im Anschlusse an ihm zugeführte Molekularbewegungen wirklich bildet. Die Thatsache als solche kann nicht angetastet oder bezweifelt werden, wenn auch das eigentliche Wie jener Bildung nicht eingesehen oder begriffen werden kann. Denn die Thatsache als solche ist gesichert und unwiderleglich festgestellt, sobald nachgewiesen ist, dafs das Gehirn als solches d. i. dafs die dasselbe und alle übrigen Körpergebilde konstituierenden materiellen Atome in Wirklichkeit und Wahrheit einen substantialen Charakter an sich tragen, dafs sie und nichts aufser ihnen in der That die Substanz der Natur sind. Denn sind die Atome als solche und sie ganz allein die Substanz der Natur, in und an der alle wie immer beschaffene Erscheinungen der letzteren existieren und existieren müssen, so sind sie als solche in letzter Instanz auch die alleinige Ursache oder Kausalität aller jener Erscheinungen d. i. des gesamten objektiven wie subjektiven Naturlebens. Nun ist aber der Beweis für die Substantialität der Materie in § 18 S. 197f. dieser Schrift, soweit wir sehen können, bis zur Evidenz und unwiderleglich geliefert worden. Demnach fällt denn auch die Bildung der sinnlichen Vorstellungen in Mensch und Tier dem sensiblen Nervenapparate derselben, beziehungsweise ihrem Gehirne als solchem anheim. Und unter dem sinnlichen Vorstellungsvermögen des Menschen (und der Tiere) wird man nichts anderes zu verstehen haben als eben die Reaktivität seines Gehirns, insofern dieses mittels jener zur Ausprägung sinnlicher Vorstellungen unter den sonstigen hierzu erforderlichen Bedingungen die ausreichende Befähigung hat. Aber ganz dieselbe Reaktivität des Gehirns ist es auch, welche demselben die Möglichkeit darbietet, zu sinnlichen Gefühlen und Begehrungen sich aufzuschwingen, wodurch die Identität des sogen. Vorstellungs- mit dem Gefühls- und Begehrungsvermögen offen zutage tritt. Wie so?

4. Die Molekularbewegungen, in welche die zu subjek-

tivem Leben befähigten Hirnprovinzen durch fremde Einwirkungen versetzt werden, fordern die Reaktivität derselben vielleicht zu Gefühlsäufserungen schon heraus, noch bevor dieselbe zur Bildung von Vorstellungen überzugehen imstande ist. Ich sage „vielleicht", denn die schwierige Frage, ob in dem Sinnensubjekte dem Gefühle vor dem Vorstellen oder aber umgekehrt diesem vor jenem die Priorität in der Zeit zukomme, können und wollen wir hier nicht antasten. Sollen wir, ohne derselben einen erheblichen Wert zuzusprechen, unsere Meinung sagen, so sind wir freilich geneigt, der ersteren Annahme den Vorzug zu geben. Doch wie dem auch sei; es kommt in den Sinnensubjekten zur Ausprägung von Gefühlen wie es zur Ausprägung von Vorstellungen kommt, und zwar auf folgende Art. Jede in das Gehirn eindringende Molekularbewegung bedeutet eine Veränderung des Zustandes, in welchem jenes ohne diese sich befindet. Dadurch tritt die Bewegung als solche aber auch zu dem Gehirn als solchem in eine bestimmte Relation und zwar in der Art, dafs dieselbe, je nach ihrer geringeren oder gröfseren Stärke oder Intensität, überhaupt je nach ihrer Beschaffenheit, die normale Zuständlichkeit des Gehirns in merklicher Art entweder nicht ändert oder aber hebt und erhöht oder endlich vermindert und herabdrückt. Ist ersteres der Fall, so wird die Reaktivität als sinnliches Empfindungs- oder Gefühlsvermögen sich noch gar nicht äufsern. Die Molekularbewegung des Gehirns bleibt ohne Erwiderung seitens seines subjektiven Lebens, weil jene, wegen mangelnder Stärke, die Bedingung nicht erfüllt, die erfüllt sein mufs, wofern eine subjektive Lebensäufserung auf dieselbe überhaupt erfolgen soll. Dagegen werden in dem zweiten und dritten Falle die erwähnten subjektiven Lebens- als Gefühlsäufserungen nicht ausbleiben. Hat die Molekularbewegung die normale Beschaffenheit des Gehirns auf eine höhere Stufe emporgehoben, so wird sich dieser Zustand in dem Gehirne auch als erhöhtes Leben in der Form des W o h l g e f ü h l s zur Geltung bringen. Und ist umgekehrt die normale Beschaffenheit des Gehirns durch die Molekular-

bewegung in merklichem Grade alteriert und herabgedrückt, so wird jenes diesen seinen abnormalen Zustand auch mit dem Gefühle eines geringeren oder gröfseren Schmerzes erwidern. Aber mag das eine oder das andere Gefühl in dem Gehirne auftauchen, die Kraft, mittels deren das Gehirn das eine wie das andere hervorbringt, ist doch stets dieselbe Reaktivität, durch welche es auch alle seine sinnlichen Vorstellungen erzeugt und ausprägt. Und wie es sich in dieser Beziehung mit den den Vorstellungen des Gehirns möglicherweise schon vorausgehenden Gefühlen desselben verhält, ebenso verhält es sich auch mit den jenen und diesen sicherlich erst nachfolgenden sinnlichen Begehrungen.

5. Sowohl die Gefühle als die Vorstellungen des Gehirns werden in demselben und für dasselbe wieder zu Reizen oder können dies wenigstens werden, wodurch sie die Reaktivität des Gehirns noch einmal zur Erzeugung einer dritten von den beiden vorher genannten spezifisch verschiedenen subjektiven Lebensäufserung herausfordern. Es ist dies das sinnliche Begehren d. i. das Verlangen, den Gegenstand, welcher durch seine Einwirkung auf das Sinnensubjekt zu der Gefühlsäufserung oder zur Bildung der Vorstellung die erste Anregung gegeben und auf welchen die letztere als auf ihren realen Inhalt bezogen wird, entweder in Besitz zu nehmen oder aber jeder Wechselwirkung mit demselben sich zu entziehen. Die erstere, affirmative Form des Begehrens wird in dem Sinnensubjekte auftreten, wenn das Gefühl oder die Vorstellung, welche sich an die Einwirkung des betreffenden Gegenstandes auf jenes in ihm angeschlossen, eine Erhöhung und Beförderung seines subjektiven Lebens im Gefolge hat. Im umgekehrten Falle wird das Begehren in der negativen Form des Vermeidens, Verabscheuens und Fliehens des in Rede stehenden Gegenstandes sich zur Geltung bringen. Mag dasselbe nun aber in der einen oder andern Form sich äufsern, welches ist die jedesmal und naturnotwendig es hervorbringende Kausalität? Es kann gar keine andere sein als das Gehirn als solches durch Vermittelung oder durch die Wirksamkeit eben derselben Reaktivität, durch

welche es auch die Gefühle und Vorstellungen selber in die Erscheinung treten läſst. Demnach giebt es in dem Sinnensubjekte so wenig als in dem Geiste des Menschen eine Pluralität subjektiver Kräfte oder Vermögen, sondern hier wie dort giebt es nur ein derartiges Vermögen, die eine jedem von beiden eigentümliche Reaktivität. Aber durch sein reaktives Verhalten bringt der Geist wie das Sinnensubjekt und in höchster Linie der Leib des Menschen dreierlei subjektive Lebensäuſserungen hervor, von denen keine als solche in die andere übergehen kann, obgleich alle drei einer und derselben Kausalität, nämlich der Wirksamkeit der den betreffenden Wesen oder Subjekten immanenten Reaktivität ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu verdanken haben. Unter Berücksichtigung der zuletzt erwähnten Thatsache mag es daher auch nicht unerlaubt sein, bei dem Geiste des Menschen sogar von einer Identität des Fühlens, Denkens und Wollens und bei dem Sinnensubjekte von einer eben solchen des Fühlens (Empfindens), Vorstellens und Begehrens zu reden. Aber diese Identität darf auch nur in dem ganz bestimmten Sinne genommen werden, den die vorherige Auseinandersetzung an die Hand giebt. Sie bezeichnet keineswegs die Identität der drei subjektiven Lebensäuſserungen als solcher, sondern sie zeigt nur an die Identität und Einheit der Bethätigungsweise, mittels deren der Geist wie das Sinnensubjekt alle jene Lebensäuſserungen in sich hervorbringt. Sie ist also eine solche Identität der letzteren, welche in anderer Beziehung ihre spezifische Diversität nicht aus- sondern einschlieſst.

§ 23.

Notwendigkeit oder Freiheit?

Der Blick, den wir durch § 22 in die Beschaffenheit des Gehirns als eines zu subjektivem Leben in den Formen des Fühlens, Vorstellens und Begehrens befähigten Organs geworfen haben, hat uns die Überzeugung verschafft, daſs

demselben, ähnlich wie dem Geiste des Menschen für sein subjektives Leben, nur eine Art der Bethätigung oder eine Kraft zugebote steht, durch deren Wirksamkeit es jene drei spezifisch verschiedenen Formen in ganz gleicher Weise hervorbringt. Es ist dies die dem Gehirne immanente Reaktivität. Nun konnten wir in § 14 S. 111 f. nicht umhin, die Frage nach dem eigentlichen Charakter und der wesentlichen Beschaffenheit der Reaktivität des Geistes aufzuwerfen und wir haben dieselbe dort als wahrhafte Freiheit im Sinne von Wahlfreiheit kennen gelernt. Zwar ist der Geist des Menschen nach § 15 S. 135 f. primitiv, d. i. vor der Rezeption der ersten auf ihn stattfindenden und in ihn eindringenden Einwirkung ein noch völlig indifferentes oder ein noch gänzlich unentwickeltes reales oder substantiales Prinzip, so sehr, dafs er auch schlechterdings aufser Stande ist, aus und durch sich in die Entwickelung oder Differenzierung sich überzusetzen. Zugleich ist der Geist nach § 11 S. 73 f. vor dem Beginne seiner Differenzierung, wie jede andere Substanz in dem gleichen Falle, aber auch kein Fragment oder Bruchteil einer allgemeinen, universalen Substanz sondern eine ganzheitliche, kontinuierliche, ungeteilte substantiale Monas. Und in diesem seinem Grundcharakter, ein ganzheitliches substantiales Prinzip zu sein, bewahrt und behauptet sich der Geist auch in seinem Differenzierungsprozesse für alle Zukunft. Eben hierdurch und nur hierdurch geschieht es nun aber auch, dafs die durch die Differenzierung in dem Geiste des Menschen erwachende Reaktivität, wenigstens nachdem jener seine Entwickelung bis zur Ausprägung des Selbstbewufstseins in der Form des Ichgedankens durchgesetzt, die Signatur der Freiheit nicht ablegen noch verleugnen kann. Die Setzungen des seiner selbst bewufst gewordenen Geistes sind Akte der Freithätigkeit nicht der Notwendigkeit, wiewohl die Reaktivität ursprünglich unwillkürlich und insofern notwendig in dem Geiste aufgetreten und von demselben in Wirksamkeit versetzt worden ist. Verhält es sich etwa ebenso mit der Reaktivität des Gehirns oder des Sinnen-

subjekts in ihrer das subjektive Leben der Sinnlichkeit erzeugenden Wirksamkeit? Trägt auch sie die Signatur der Freiheit oder unterliegt ihre Wirksamkeit immer und überall dem starren, unabänderlichen Gesetze der Notwendigkeit? Sind ihre Setzungen in der That vielleicht nichts als Wendungen der Not, welche jedesmal gerade so, wie sie eintreten, eintreten müssen und an deren Beschaffenheit das Sinnensubjekt als solches niemals und unter keinen Umständen auch nur das Geringste zu ändern vermag? Aus der ontologischen Beschaffenheit des Gehirns, ja der Materie überhaupt als der differenzierten Natursubstanz, wie dieselbe in § 21 S. 241 f. von uns entwickelt worden ist, mufs die Antwort auf diese gewichtige Frage hergeholt und begründet werden.

1. Die animalischen Individuen mit Einschlufs des menschlichen Leibes sind, unseren früheren Andeutungen und späteren Beweisen zufolge, die letzten und höchsten materiellen Gebilde, welche die Natursubstanz oder das Naturprinzip auf dem langen Wege seiner fortschreitenden Differenzierung in das Dasein treten läfst. Ursprünglich, d. i. vor dem Eindringen der ersten fremden Einwirkung in dieselbe, wie der Geist des Menschen, ein noch ungeteiltes, kontinuierliches, ganzheitliches substantiales Prinzip hat die Natursubstanz als solche bei dem Beginne ihrer Differenzierung sich zersetzt und in dieser ihrer Zersetzung ist sie bis zur völligen Atomisierung fortgeschritten. Die Atomisierung der Natursubstanz war aber nur Mittel zu einem weit höheren Zwecke. Denn die Atome als diskrete Gröfsen blieben nicht in völliger Isolierung von und gegen einander, sondern, wie sie alle einem und demselben Prinzipe, der in sie aufgegangenen und als kontinuierliche Einheit in ihnen untergegangenen Natursubstanz entstammten, so standen und stehen sie auch alle zu einander in Wechselwirkung, indem sie einander anziehen und abstofsen und hierdurch die Bildung der mannigfaltigen, vielgestaltigen Körper in dem unermefslichen Naturganzen bewirken. Und in der Körperbildung schritt die Natursubstanz auf der

Grundlage der Atome von Stufe zu Stufe vorwärts, bis sie zuletzt in den höchst organisierten Säugetieren den Kulminationspunkt ihres Strebens in der erwähnten Richtung erreicht hatte. In dieser atom- und körperbildenden Wirksamkeit der Natursubstanz findet sich noch keine Spur eines subjektiven Lebens. Zwar ist dieselbe auch in diesem Stadium ihrer Wirksamkeit nicht tot, denn Wirksamkeit, wie immer dieselbe beschaffen und welchen Erfolg sie auch haben mag, ist der sicherste Beweis des Lebens derjenigen Substanz, welche in jener und durch dieselbe sich zur Offenbarung bringt. Eine sogenannte tote Natur im Gegensatze zur lebendigen giebt es nicht. Der von den anorganischen Körperbildungen selbst in naturwissenschaftlichen Schriften oft gebrauchte Ausdruck würde viel besser vermieden, denn im günstigsten Falle kann ihm eine nur relative Wahrheit zuerkannt werden. Das in der anorganischen Natur sich offenbarende Leben ist freilich ein spezifisch anderes als dasjenige, was in den Organismen zur Erscheinung kommt. Unter Berücksichtigung dieser Verschiedenheit könnte man die Totalität der anorganischen Bildungen wohl die tote, die der organischen die lebende Natur nennen. Allein der Ausdruck paſst doch nicht, weil „tot“ und „lebend“ kontradiktorische, diametrale Gegensätze ausdrücken und weil von einem derartigen Gegensatze innerhalb des einen Naturganzen gar keine Rede sein kann. In der Natur giebt es nichts schlechthin Totes. In ihr ist alles lebendig, nur entfaltet sie ihr Leben in unendlich verschiedenen Formen, denn alles und jedes in der Natur ist ein Moment desjenigen Prozesses in ihr, durch welchen sie sich aus ihrer ursprünglichen Indifferenz zur Differenz, aus ihrem bloſs potentiellen zu aktuellem Leben erhoben hat. Aber die Atomisierung und Körperbildung der Natursubstanz als solche umschlieſsen nur die Hemisphäre ihres objektiven Lebens, während die Hemisphäre ihres subjektiven Lebens in sinnlichem Fühlen, Vorstellen und Begehren erst dann in ihr auftaucht und auftauchen kann, nachdem sie sich über die Bildung der anorganischen und zum Teil der organischen Körper

(der Pflanzen) erhoben und mit der der animalischen Individuen begonnen hat. Und das ganze der Natursubstanz mögliche subjektive Leben wird erst in die Erscheinung treten können, wenn durch ihre fortschreitende Entwickelung die ganze Reihe der Tiergeschlechter, von dem niedrigsten bis zum höchsten, aus ihrem Schofse herausgesetzt ist.

Auch in denjenigen Stadien ihres Differenzierungsprozesses, in welchen die Natursubstanz die mannigfach verschiedenen Formen ihres objektiven Lebens zur Erscheinung bringt, hat dieselbe zur Erzeugung der letzteren nur zwei Kräfte zugebote: Passivität oder Rezeptivität und den Gegenpol derselben, Reaktivität. Und die vielgestaltige Wirkung, welche die Natursubstanz oder Materie mittels derselben in dieser Hemisphäre ihres Lebens hervorbringt, wird im allgemeinen immer und überall in einer so oder so modifizierten, aber dennoch gleichartigen weil ausschliefslich mechanischen Bewegung bestehen müssen. Mittels ihrer Einwirkung auf einander und ihrer Rückwirkung gegen dieselbe ziehen die Atome einander an und stofsen einander ab. Viele derselben vereinigen sich zu diesen oder jenen Atomkomplexen und aus der Verbindung und Trennung der Atomkomplexe erwächst, in fortgesetzt zunehmender Vervollkommnung, die unermefsliche Zahl körperlicher Bildungen, welche das in die Vollendung seiner Differenzierung eingegangene und vor uns ausgebreitete Naturganze dem Auge des Beschauers darbietet. Von welcher Beschaffenheit wird nun aber in allen den zahllosen Vorgängen des objektiven Naturlebens die Reaktivität der dabei beteiligten Materie sein? Ist ihre Wirksamkeit eine freie oder notwendige? Wie sollte sie Ersteres sein können, da sie sich als eine mit dem Charakter der Notwendigkeit behaftete auf den ersten Blick ganz unzweideutig zu erkennen giebt. Denn alle Wirkungen, welche die Materie in der öfters erwähnten Region ihres Lebens in die Erscheinung treten läfst, sind in jedem einzelnen Falle nur das unwillkürliche Echo, mit welchem sie die auf sie stattfindenden Einwirkungen beant-

wortet. Von der Art und Stärke der letzteren und nur von ihr hängt die Art und Stärke ihrer Rückwirkung jedesmal ab. Von einer freien, willkürlichen Rückwirkung der hier beteiligten Materie kann noch um so weniger eine vernünftige Rede sein, als die letztere in diesem Stadium ihrer Entwickelung ja von allem Bewufstsein und Willen noch gänzlich verlassen ist. Mit einem Worte: Die Natur in der objektiven Hemisphäre ihres Lebens ist offenbar ein grofser, unermefslicher Mechanismus und in einem Mechanismus ist kein Raum für wahre und wirkliche Freiheit. Aber die Natur schreitet aus ihrem objektiven Leben zu subjektivem hinüber. Sind denn auch die in diesem auftretenden Erscheinungen ausschliefslich Produkte einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit oder sind vielleicht sie freie Setzungen der sie hervorbringenden Individuen? Wie verhält es sich damit?

2. Das Bewufstsein, welches die Natur in ihren animalischen Individuen erreicht, erschöpft sich, selbst in den höchsten derselben, nach unseren früheren Nachweisungen in der Ausprägung von Vorstellungen der auf die betreffenden Individuen einwirkenden äufseren Gegenstände, doch so, dafs dieselben bis zur Unterscheidung der letzteren nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung u. s. w. vorzudringen aufserstande sind. Diese Unterscheidung ist das Vorrecht des zur Vernunft entwickelten Denkgeistes im Menschen, nicht das der Sinnenindividuen, aus dem einfachen Grunde, weil nur jener, nicht aber auch diese, dieselbe zunächst und vor allem in und an sich selber vorzunehmen imstande ist. Die Sinnenindividuen gewinnen demnach zwar ein Bewufstsein aber kein Selbstbewufstsein, ein Denken aber keinen Ichgedanken, ein Vorstellen der auf sie einwirkenden Gegenstände aber kein Vorstellen ihrer selbst als der die Vorstellung der letzteren tragenden und erzeugenden Subjekte. Nichtsdestoweniger werden doch auch die von dem Sinnensubjekte ausgeprägten Vorstellungen sowie die von ihm in ihm hervorgerufenen Gefühle für dasselbe wieder die Ver-

anlassung, welche seine Reaktivität zu einer neuen Äufserung in der Form des Begehrens d. i. des Verlangens oder des Verabscheuens oder, wenn man will, in der des Willens sollicitieren. Denn es steht nichts im Wege, diese Äufserungsweise der Reaktivität des Sinnensubjekts auch als Wille zu bezeichnen, wenn gleich die mafslose Ausdehnung, welche Schopenhauer diesem Worte in seiner Übertragung selbst auf die anorganischen Naturgebilde und ihr Leben gegeben, uns nicht statthaft erscheint, und wenngleich der Wille des Geistes im Menschen von dem Naturwillen der Sinnenindividuen ebenso wesentlich verschieden ist, als sich die Träger beider Arten von Willen im Reiche der Substanzen oder Realprinzipien einander gegenüberstehen. Die als Begehren oder Verabscheuen auftretende Wirksamkeit der Reaktivität des Sinnensubjekts kann Wille genannt werden, weil sie, wie der Wille des Geistes, ein dem Bewufstsein des Subjekts sei es in der Form des Gefühls sei es in der der Vorstellung vorschwebendes Gut zu erreichen, zu verwirklichen oder ein Übel zu vermeiden strebt. Aber ist dieses Streben des Sinnensubjektes, wie das Wollen des selbstbewufsten Geistes, auch ein ungezwungenes, ein freies? Ist dasselbe das Produkt eines von dem Subjekte als solchem gefafsten und in letzter Instanz lediglich von ihm selbst abhängigen Entschlusses? Ist es ein Akt der Willkür oder der Wahl seitens des Sinnensubjektes? Es ist dies nicht möglich, wie sich leicht darthun läfst [40].

3. Das Sinnensubjekt vermag nicht und unter keinen Umständen die in ihm als Motive oder als Beweggründe wirksamen Gefühle und Vorstellungen zum Gegenstande seiner reflektierenden Betrachtung zu machen. Sollte es hierzu vermögend sein, so müfste es die Gefühle und Vorstellungen von sich als dem substantialen und kausalen Grunde derselben und sich von jenen unterscheiden; es müfste also seiner selbst in der Form des Ichgedankens bewufst geworden sein — ein Vorgang, der in keinem der Sinnensubjekte wegen ihrer ontologischen Beschaffenheit als

blofser Teilgröfsen jemals wirklich werden kann. Eben deshalb kommt das Sinnensubjekt aber auch nie und nimmer zu eigentlicher und wahrhafter Denkfreiheit. Es hat zwar Vorstellungen, aber es hat kein Vorstellen seines Vorstellens und aus diesem Grunde kann es verschiedene Vorstellungen (und Gefühle), die es zum Handeln, zum Begehren oder Verabscheuen anreizen, auch nicht mit einander vergleichen und gegen einander abwägen, um nach diesen Operationen und je nach dem Ausfall derselben durch eigenen Entschlufs in freier Wahl für die Realisierung der einen oder der anderen seiner Vorstellungen sich zu entscheiden. Und wie demnach das Sinnensubjekt kein freies Denk- so ist es ganz offenbar auch kein freies Wollenssubjekt. Alles subjektive Leben, es sei ein Gefühl, eine Vorstellung oder Begierde, mufs in jedem einzelnen Falle gerade so, wie es thatsächlich von ihm ausgeprägt wird, von ihm auch ausgeprägt werden, denn die Beschaffenheit und Bestimmtheit der jedesmaligen Lebensäufserung ist das gemeinschaftliche Produkt einerseits des auf das Subjekt einwirkenden Gegenstandes und anderseits derjenigen Rückwirkung des Subjekts, welche aus seiner ontologischen Beschaffenheit und der ihm in dem einzelnen Falle widerfahrenen Affektion mit Natur- d. i. mit unabänderlicher Notwendigkeit herfliefst. Und dieses gilt wie von allen Gefühlen und Vorstellungen so in dem ganz gleichen Grade auch von jeder Begierde oder jedem sogen. Willensakte eines jeden Sinnensubjekts. So notwendig daher beispielshalber der Stein zur Erde fällt, wenn ich, auf einer Turmspitze stehend, ihn in freier Luft der Hand entgleiten lasse, mit eben derselben unabänderlichen Notwendigkeit zerreifst auch der von Heifshunger getriebene Wolf den winterlichen Wanderer, wenn er thatsächlich über ihn herfällt und seiner als einer willkommenen Beute sich bemächtigt. Und wie dort bei dem Steine die eigene Schwere und die Anziehungskraft der Erde es sind, welche seinen Fall nach der Tiefe zu einem notwendigen Geschehen machen, so ist es hier bei dem Wolfe die Stärke der Begierde, welche ihn unausweich-

lich zwingt, über den Unglücklichen herzufallen und an ihm seinen Hunger zu stillen.

4. Alles Naturgeschehen ist nach der vorstehenden Entwickelung von einem und demselben Gesetze beherrscht, von dem Gesetze einer starren, unbeugsamen Notwendigkeit. In der Natur giebt es nirgendwo auch nur einen Schimmer wahrhafter und eigentlicher Freiheit. Zwar singen unsere Dichter: „Frei im Äther herrscht der Aar“ oder:

„Wohlthätig ist des Feuers Macht,
Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
Und was er bildet, was er schafft,
Das dankt er dieser Himmelskraft.
Doch furchtbar wird die Himmelskraft.
Wenn sie der Fessel sich entrafft,
Einhertritt auf der eig'nen Spur,
Die freie Tochter der Natur.“

Doch diese von dem Dichter der anorganischen wie der organischen Natur vindizierte Freiheit ist bei Lichte besehen nur Freiheit von äufserem Zwange, welche aber für das in Rede stehende Geschehen den Charakter unabänderlicher Notwendigkeit nicht aus- sondern einschliefst. Denn wie das Feuer, einmal zu der von dem Dichter geschilderten Macht und Ausdehnung angewachsen, mit absoluter Notwendigkeit

„Durch die volkbelebten Gassen
Wälzt den ungeheuren Brand“,

ebenso ist auch dem Aar jede Bewegung im Äther, die er gerade macht, unabänderlich vorgezeichnet von dem Gefühls- und Vorstellungskomplexe, durch welchen in dem einzelnen Augenblicke seine Begierde und infolge dessen auch sein Thun und Lassen bestimmt wird.

Eine Individualität der Natursubstanz, wenn zwar, wie wir sehen werden, keine solche, die als normales Produkt in der Steigerung des Naturlebens zu seiner höchsten Vollendung eingetreten ist, ist auch der Leib des Menschen. Auch in ihm als solchem herrscht daher dasselbe Gesetz einer starren, unabänderlichen Notwendigkeit, selbstver-

ständlich in dem Umfange, daſs sowohl sein objektives, materielles Leben, die Prozesse des Atmens, Verdauens, des Blutumlaufs u. s. w. als sein subjektives Leben in Gefühl, Vorstellung und Begierde jenem Gesetze unterworfen ist. Und dennoch hat für den Menschen das Gebot: Du sollst die Begierden deiner Sinnlichkeit beherrschen und im Zügel halten, einen guten und durchaus vernünftigen Sinn, während ein gleiches Gebot für die ganze anorganische und organische Natur auſser dem Menschen keinen Sinn haben würde. Woher das kommt und wie das sich begründen läſst, werden wir in dem dritten Abschnitte der Anthropologie erfahren, wenn wir die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen und ihr Verhältnis zu einander zur Sprache bringen werden.

5. Mit diesen Ausführungen können wir unsere Erörterungen über Wesen und Beschaffenheit des Leibes des Menschen einstweilen als beendigt ansehen. Zwar könnten wir hier, ähnlich wie am Schlusse des ersten Abschnittes S. 135 f. betreffs des menschlichen Geistes, ebenfalls noch einen § über Beschränktheit und Bedingtheit oder über die Endlichkeit des Leibes hinzufügen. Indessen die eigentümliche Stellung, welche der Leib des Menschen seinen substantialen Bestandteilen oder seinen Stoffen nach zur allgemeinen Natursubstanz einnimmt, läſst es rätlich erscheinen, auf den Nachweis der eben erwähnten Eigenschaften desselben an dieser Stelle zu verzichten und den Leser mit der Versicherung zu trösten, daſs derselbe anderswo an einem passenderen Orte schon werde erbracht werden. Der Leib des Menschen ist nämlich seiner Substanz nach oder als die Summe materieller Atome, aus denen er sich erbaut, wie jedes andere organische und anorganische Naturprodukt, ganz offenbar eine Individualität der Materie überhaupt oder der allgemeinen Natursubstanz. Ganz dieselben Stoffe, welche die Natur auſser dem Menschen zur Herstellung aller ihrer Körperbildungen verwertet, sind auch das Substrat, welchem der Leib des Menschen durch die eigentümliche Verbindung, die in ihm es eingeht, seine Entstehung, sein Wachstum und

Gedeihen zu verdanken hat. Die Besckränktheit und Bedingtheit oder die Endlichkeit des menschlichen Leibes in dem früher erklärten Sinne ist demnach, wie die eines jeden Naturprodukts, implicite mit dargethan, sobald die Endlichkeit der Natursubstanz überhaupt oder der allgemeinen Natur erwiesen und gegen jeden Zweifel sicher gestellt ist. Diesen Beweis zu erbringen ist aber hier noch nicht unsere Aufgabe. Sie fällt demjenigen Abschnitte unserer Arbeit zu, in welchem die Natur als antithetisches Weltglied zur Verhandlung kommt. Setzen wir daher das dort zu Leistende als ein bereits Geleistetes hier einmal voraus, so können wir mit Fug und Recht dem Leibe des Menschen ebenso, wie dem Geiste desselben, die beiden Prädikate der Beschränktheit und Bedingtheit oder das eine Prädikat der Endlichkeit vindizieren. Und so haben wir denn durch unsere bisherigen Untersuchungen den Menschen kennen gelernt als ein Wesen, bestehend aus zwei realen oder substantialen, von einander wesenhaft oder qualitativ verschiedenen Faktoren, aus Geist und Natur, Seele und Leib. Allein diese beiden Bestandteile oder Faktoren sind in dem Menschen eine so eigentümliche Verbindung mit einander eingegangen, daſs derselbe trotz seiner substantialen Zweiheit dennoch auch eine Einheit ist, welcher er jedesmal Ausdruck verleiht, so oft er sich ganz, nach Leib und Seele, Geist und Natur mit dem Worte „Ich“ bezeichnet. Es ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes, die Beschaffenheit der erwähnten Verbindung von Leib und Seele, Geist und Natur in dem Menschen uns und unseren Lesern zu einem möglichst vollkommenen und lichtvollen Verständnisse zu bringen.

Anmerkungen zur zweiten Unterabteilung.

[1.] Vgl. hierzu S. 63 f. Nr. 2, ferner S. 162, Nr. 11 u. 166, Nr. 14, wo derselbe Gegenstand, unter vollständiger Mitteilung der Kantischen Aussprüche, eingehender behandelt wird. Übrigens unterscheidet Kant ein doppeltes Selbstbewufstsein im Menschen, ein empirisches oder aposteriorisches und ein transcendentales oder apriorisches, von ihm die empirische und transcendentale (reine) Apperception genannt — eine Annahme, die von jeder nachweisbaren Begründung völlig verlassen ist und bei ihm aus der ganz und gar unhaltbaren Voraussetzung stammt, dafs Erfahrung in keinem Falle, auch nicht die Erfahrung, welche der seiner selbst bewufst werdende Geist in und an sich selber macht, unserer Erkenntnis Notwendigkeit und Allgemeinheit verleihen könne. Dieser Voraussetzung liegt aber wieder die Identifizierung von Erfahrung und (sinnlicher) Wahrnehmung zugrunde und in ihr offenbart sich nichts anders als der leider allzu mächtige Einflufs, den Lockes Sensualismus und Humes Skepticismus auf Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen geübt haben. Im übrigen hat Kant mit der Erforschung des Wesens der Erfahrung nie viel sich zu thun gemacht, woher es auch erklärlich wird, dafs er das Wort und den Begriff in einer zweifachen, sich gegenseitig vernichtenden Bedeutung anwendet, wie wir in unserer Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 20 f., nachgewiesen haben. Was endlich Kants sogen. „empirische" und „transcendentale" Apperception angeht — jene ist ihm „das Bewufstsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung", welches „jederzeit wandelbar" ist und worin „es kein stehendes oder bleibendes Selbst geben kann" (S. W. II, 99); diese ist ihm „das ursprüngliche und notwendige Bewufstsein der Identität seiner selbst", wodurch „das Gemüt sich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denkt" (II, 100); in ihr kommt also „ein stehen-

des und bleibendes Ich“ vor (II, 111) und eben deshalb wird sie denn auch von Kant als „das Radikalvermögen aller Erkenntnis“ ausgezeichnet (II, 104), während Herbart von ihr sehr despektierlich redet, indem er sie eine „psychologische Irrlehre“ nennt und den Jacobi tadelt, dafs er nicht vor ihr „gewarnt habe“ (S.W. III, 183) — was, sage ich, die beiden erwähnten Kantischen Apperceptionen angeht, so können wir uns hier auf eine ausführlichere Entwickelung von Kants durchgängig verkehrten Ansichten nicht einlassen, verweisen dagegen unsere Leser auf den zwar dornen- aber für das Verständnis der Kantischen Philosophie auch sehr lehrreichen Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ II, 96—116.

[2.] A. a. O. S. 90 f.

[3.] A. a. O. S. 142 f.

[4.] Bei Freund und Feind unserer Bemühungen, der Weltansicht des positiven Christentums in der Wissenschaft wieder einmal freie Bahn zu schaffen, werden wir durch obiges Verfahren, demzufolge wir dem Menschen auch als Sinnenwesen und den Tieren „ein Denken“ beilegen, auf mancherlei Bedenken und Einwendungen stofsen, die es uns wünschenswert erscheinen lassen, hier gleich anfangs einige bestimmte, unmifsverständliche und unser Verfahren rechtfertigende Erklärungen abzugeben. Wir glauben unseren Zweck am leichtesten zu erreichen, wenn wir unser Verfahren durch das unseres Antipoden Schopenhauer illustrieren.

Schon in der Anmerkung 35 auf S. 174 f. wurde ein Ausspruch Schopenhauers mitgeteilt, aus dem hervorgeht, dafs derselbe gleich Kant nur zweierlei Vorstellungen als die Grundelemente alles Erkennens gelten läfst, intuitive und abstrakte, Anschauungen und Begriffe, Einzel- und Allgemein-Vorstellungen. Unser Philosoph setzt diese seine Auffassung unzähligemal mit gröfster Bestimmtheit und Deutlichkeit aus einander. (Vgl. S. W. II, 7, § 3 f.; II, 41, § 8 f.; III, 22, Kap. 2 f.; III, 67, Kap. 6 f.) Die ersteren jener Vorstellungen sind ein Besitztum des Menschen und der Tiere, die letzteren ein solches nur des Menschen; ferner sind jene Produkte des Verstandes, weshalb Schopenhauer den Tieren wie den Menschen Verstand zuschreibt, diese Produkte der Vernunft, die nur dem Menschen zukommt, während der Verstand der Tiere ein „vernunftloser Intellekt“ ist. Auch diese Auffassungen werden von Schopenhauer in den oben angezogenen und in anderen Stellen aufs bestimmteste als seine Überzeugungen vorgetragen. Trotzdem nun aber die Tiere gleich dem Menschen intuitive Vorstellungen bilden, also auch wie der Mensch eine anschauliche Kenntnis — Schopenhauer spricht bei ihnen sogar von „Erkenntnis“ (S. W. IV[1], 32;

III, 62) — der Aufsenwelt gewinnen, so weigert sich unser Philosoph doch durchaus, von ihnen auch „das Denken“ im wahren und eigentlichen Sinne zu prädizieren. Nur eine Belegstelle von den vielen, die zugebote stehen. „Die Tiere“, schreibt Schopenhauer, „haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anchauliche aber keine abstrakte Erkenntnis; sie apprehendieren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang (?) auf, die oberen Tiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette, jedoch denken sie eigentlich nicht.“ Und warum nicht? Weil „ihnen die Begriffe d. h. die abstrakten Vorstellungen mangeln“ (S. W. III, 63). Denn „Denken“ ist ein „Kombinieren“ von Worten als der Bezeichnungen abstrakter Begriffe, welches, wie die Bildung der Begriffe und Worte selbst, nur von dem Menschen vorgenommen werden kann (IV[1], 33).

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu beurteilen, inwieweit die mitgeteilten Ansichten Schopenhauers über den tierischen und menschlichen Intellekt und ihre Leistungsfähigkeit richtig sind. Indessen geht aus unserer Lehre vom Geiste des Menschen unzweifelhaft schon hervor, dafs die Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellekts in einem der kardinalsten Punkte viel zu gering angeschlagen wird. Denn das Selbstbewufstsein als Ichgedanke nebst den in demselben sich einstellenden Kategorieen der Substanz, Ursache u. s. w. ist weder eine intuitive noch abstrakte Vorstellung, weder eine Anschauung noch ein Begriff, sondern eine Vorstellungsart, die von beiden gleich wesentlich verschieden ist und die Günther eben deshalb, d. i. um ihre wesentliche Verschiedenheit von jenen auszudrücken, als „Idee“ zu bezeichnen pflegt. Aber mag es sich hiermit und mit vielem anderen in Schopenhauers Angaben verhalten, wie ihm wolle, jedenfalls trifft er das Richtige mit der Behauptung, dafs die Tiere nur intuitive (Einzel-) Vorstellungen ausprägen, während der Mensch auch noch zur Bildung von abstrakten (Allgemein-) Vorstellungen oder Begriffen vorschreitet. Ebenso erlangen die Tiere durch ihre intuitiven Vorstellungen ganz zweifellos nicht weniger eine gewisse Kenntnis der Aufsenwelt, als sie der Mensch durch seine Anschauungen und Begriffe in freilich sehr erweiterter Gestalt gewinnt. Liegt die Sache aber so, so ist auch schlechterdings nicht abzusehen, warum diejenige Thätigkeit der Tiere, durch welche sie die ihnen möglichen Vorstellungen ausprägen und diese zur Kenntnisnahme der sie umgebenden und mit ihnen in Beziehung stehenden Gegenstände der Aufsenwelt verwenden, nicht ebenfalls ein Denken soll genannt werden dürfen? Und es ist das um so weniger einzusehen, als, wie Schopenhauer selber allenthalben und mit gutem Rechte betont, die Begriffe des Menschen, wofern sie überhaupt Realität haben sollen, ja samt und sonders durch eine geringere oder gröfsere Reihe von Mittelgliedern auf Anschauungen sich müssen zurückführen lassen,

indem jene aus diesen und nur aus diesen gewonnen werden, und als somit die begriffliche Erkenntnis des Menschen auch nur die Fortsetzung und Vollendung seiner intuitiven Kenntnis sein kann, so weit jene über diese sich auch immer erheben mag. Mit anderen Worten: zwischen Anschauung und Begriff besteht keine wesentliche, qualitative sondern eine nur graduelle, quantitative Verschiedenheit. Und deshalb ist es auch nichts als Willkür, wenn man den Tieren als Subjekten einer blofs anschaulichen Kenntnis alles Denken abspricht und dasselbe ausschliefslich dem Menschen als einem Begriffe bildenden und diese zum Zwecke der Erkenntnis verwertenden Subjekte beilegt. Hiermit hoffen wir unsere Ausdrucksweise, so weit einstweilen nötig, begründet und gerechtfertigt zu haben. Übrigens hätte Schopenhauer, was wir nicht verschweigen wollen, für seine Weigerung, auch den Tieren ein Denken beizulegen, auf alte Vorgänger sich berufen können. Denn schon Alkmäon, ein Zeitgenosse des Komödiendichters Epicharmos und pythagoräisierender Arzt zu Kroton, machte nach Theophrast „zwischen Denken und Wahrnehmen einen bestimmten Unterschied und erklärte jenes als ausschliefsliche Fähigkeit des Menschen im Unterschied von den Tieren.“ (Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha, Friedr. Andr. Perthes 1880, I, 1. S. 103.)

[5.] Vgl. hierüber unsere Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 34 f. An der angezogenen Stelle bemerken wir, dafs nach dem Berichte Platos („Meno“ IX, 76) auch „die Sophisten unter Berufung auf Empedokles“ die erwähnte Ansicht geteilt haben und dafs dem entsprechend Sokrates die bei den Sophisten übliche Definition der Farbe in die Worte kleidet: *ἔστι γὰρ χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* Von Leukipp und Demokrit, den Begründern des Atomismus bei den Alten, berichtet Plut. de pl. Phil. IV, 8 sogar ganz allgemein sowohl bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung (*αἴσθησις*) als bezüglich des Denkens (*νόησις*) wörtlich folgendes. *Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Statt des Ausdruckes *εἴδωλον* bediente sich Demokrit für diese Ausflüsse bekanntlich auch des Wortes *δείκελον*. „Die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes“, berichtet daher Zeller, „erklärte Demokrit wie Empedokles durch die Voraussetzung, dafs sich von den sichtbaren Dingen Ausflüsse ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten; indem diese Bilder sich im Auge abspiegeln und von da weiter durch den ganzen Körper verbreiten, entsteht die Anschauung“. Doch sollten „die von den Dingen sich ablösenden Bilder nicht unmittelbar in unsere Augen gelangen“, sondern nur vermittels eines Abdruckes derselben in der

zwischen den Dingen und unseren Augen befindlichen Luft, woher es auch komme, dafs „die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung leide“. Und da nun auch noch „von unseren Augen Ausflüsse ausgehen, so wird das Bild des Gegenstandes auch durch diese modifiziert“, weshalb denn sogar aus einem zweifachen Grunde „unser Gesicht die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich sind“. („Geschichte der Philosophie der Griechen“, 3. Aufl. Leipzig 1869. I, 739.) Zur Theorie des Demokrit kehrte Epikur zurück, nur machte er sich, wie von Siebeck („Geschichte der Psychologie“, Gotha 1884, I, 2, S. 188) mit Berufung auf Diogenes Laertius zutreffend bemerkt wird, die Sache leichter als sein Vorgänger, indem er den demokritischen Versuch, „die Überführung der Bilder sich durch die Luft vermittelt zu denken, verschmähte“. Ausführlicheres über den Gegenstand findet der Leser an den angezogenen Stellen bei Zeller und Siebeck.

[6.] Über die Auffassung der (materiellen) Atome im einzelnen können die Ansichten selbstverständlich noch sehr divergieren und divergieren unter den Naturforschern wirklich, aber das kann die Behauptung nicht wankend machen, dafs die Natursubstanz in ihrem, wie wir sehen werden, sie materialisierenden Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse in der That in eine Unsumme kleinster, weiter nicht mehr auflösbarer Teile oder Atome sich zersetzt hat. Für diese Thatsache werden wir einen ganz neuen und hoffentlich unwiderleglichen Beweis vorbringen. Ist aber die Atomtheorie richtig, so ist auch von selbst einleuchtend, dafs innerhalb des Naturganzen noch eine andere als blofse Orts- oder mechanische Bewegung nicht mehr möglich ist. Zwar umfafst die Totalität dieser einzigartigen Bewegungen nicht auch alle Vorgänge oder Ereignisse in dem Naturganzen, denn aufser den Bewegungsvorgängen, durch welche die gesamte Körperbildung zustande kommt, giebt es in der Natur auch noch Bewufstseinsvorgänge, welche auf jene zurückzuführen oder mit jenen identisch zu setzen ein Ding der Unmöglichkeit ist. (Vgl. hierüber unsern „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 48 f. u S. 223, Anm. 10). Was übrigens die Lehre des Aristoteles von „der Bewegung“ angeht, so würde die Auseinandersetzung derselben viel zu weit führen, als dafs wir sie an dieser Stelle unternehmen können. Diejenigen unserer Leser, welche für den interessanten, in das Aristotelische System sehr tief eingreifenden Gegenstand sich interessieren, verweisen wir einstweilen auf Zellers Darstellung in „Geschichte der Philosophie der Griechen“, 2. Aufl. Tübingen 1862, II², 262 f. u. 286 f.

[7.] Über „Bau und Anordnung der Nervenelemente“ vergleiche die gedrängte, lichtvolle Auseinandersetzung in L. Landois' „Lehr-

buch der Physiologie des Menschen einschliefslich der Histologie und mikroskopischen Anatomie“. 5. Auflage. Wien und Leipzig 1887. S. 642—647.

[8.] Wir haben zu dem von uns verfolgten Zwecke einer sorgfältigen Erforschung der Genesis, Beschaffenheit und Tragweite unserer sinnlichen Vorstellungen nicht nötig, über die Struktur des Gehirns und die Ausmündung der sensiblen oder sensorischen (und der motorischen) Nerven in demselben, in den sogen. „Ganglien“, mehr zu sagen, als im Texte darüber vorgebracht worden ist. Wir würden dazu auch um so weniger imstande sein, als auf diesem der exakten Forschung sehr schwer zugänglichen Gebiete, selbst in den betreffenden Fachwissenschaften, das Meiste noch in einem völlig unsicheren und wenig aufgehellten Zustande sich befindet. Ebenso herrscht bekanntlich über die verschiedene Lokalisation der Sinnesempfindungen im Gehirn unter den Fachmännern noch grofser Streit. An demselben sind beteiligt Männer wie Flourens, Lorry, Fritsch, Hitzig, Carville, Duret, Nothnagel, Schiff, Hermann, Ferrier, v. d. Goltz, Hermann Munk u. v. a. Wer sich einen kurzen, bündigen Überblick über die verschiedenen Phasen des Streites seit Flourens' in der Erforschung des Grofshirns erzielten bedeutenden Erfolgen verschaffen will, den verweisen wir auf Hermann Munk, Über die Funktionen der Grofshirnrinde. Gesammelte Mitteilungen aus den Jahren 1877—1880. Berlin 1881. Einleitung S. 1—9.

[9.] Die wichtige Frage über das Verhältnis von Substanz (res, substantia) und Ursache (causa) hat schon Leibniz in dem oben angegebenen Sinne vollkommen richtig entschieden. In den nouveaux essais liv. II chap. XXI, § 6 (bei Erdmann S. 251 u. 252) erinnert Philalethes, der Verteidiger des Lockeschen Empirismus, daran, dafs man „Verstand“ und „Wille“ allgemein als zwei verschiedene Seelenvermögen (deux facultés de l'âme) ansehe, dafs aber zu fürchten sei, man möge mit diesem Ausdrucke öfters die verworrene Vorstellung von ebenso vielen thätigen Wesen verbinden, von denen jedes für sich in uns wirke (l'idée confuse d'autant d'agens, qui agissent distinctement en nous). Dem gegenüber bezeichnet Leibniz die Frage nach den Seelenvermögen als eine solche, welche die Schulen schon lange in Atem gehalten habe, nämlich die Frage, „s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre.“ Die einen, die Realisten, hätten es bejaht, die anderen, die Nominalisten, verneint. Leibniz will sich auf eine Untersuchung der schwierigen Sache nicht weiter einlassen, spricht aber seine Ansicht so bestimmt aus, dafs darüber ein Zweifel nicht entstehen kann. Er schreibt: „Cependant quand elles (savoir les fa-

cultés de l'âme) seraient des Etres réels et distincts, elles ne sauraient passer pour des Agents réels qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les substances par les facultés."

[10.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 67 u. 68, und: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 26.

[11.] A. Günther, „Über die Philosophie der Offenbarung" in: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Dr. J. H. Fichte. IV. Band (Bonn 1839), S. 137. Aus dem Zusatze, dafs es „Gott selber schlechthin unmöglich sei, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen" ersieht man, wie weit Günther in der richtigen Fassung des Substantialitätsgedankens über Descartes, auf dessen Schultern jener steht, hinausgeschritten ist. Denn dieser wagte noch zu schreiben: „Ac denique ex eo, quod dixerim, modos absque aliqua substantia cui insint non posse intelligi, non debet inferri, me negasse illos absque ipsa per divinam potentiam poni posse, quia plane affirmo et credo Deum multa posse efficere, quae nos intelligere non possumus." (Resp. ad. IV obj. p. 136.)

[12.] „Anti-Savarese" von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhange von Peter Knoodt. Wien 1883. Wilh. Braumüller. S. 90.

[13.] A. a. O. S. 162.

[14.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 67.

[15.] Obgleich der Natursubstanz, wie dem Geiste, die gleichen beiden Kräfte der Receptivität und Reaktivität und nur sie immanent sind, so hat doch namentlich die Reaktivität in der Natur eine ganz andere Beschaffenheit als die im Geiste. Jene ist eine notwendige, diese, wie dargethan, eine freie. Infolge dessen sind auch alle übrigen Erscheinungen der Natursubstanz von denen des Geistes qualitativ oder wesentlich verschieden. Und der tiefste Grund hierfür liegt in dem einen Umstande, dafs die Natursubstanz durch ihren Differenzierungsprozefs in zahllose Bruchteile oder Atome sich zersetzt hat, während der Geist in seinem Differenzierungsprozesse als ein- und ganzheitliche Substanz sich behauptet. Dieses alles wird seiner Zeit bewiesen werden. Hieraus geht aber auch ohne weiteres ein doppeltes hervor, nämlich, dafs es durch und durch verkehrt ist

a) das subjektive Leben der animalischen Individuen, ihr Vorstellen, Begehren, Empfinden u. s. w. trotz seiner wesentlichen Ver-

schiedenheit von dem Leben des Geistes mit Herbart, Hegel und vielen anderen dennoch fort und fort ebenfalls als ein geistiges zu bezeichnen. Die subjektiven Äufserungen des Naturlebens sind ebenso gut Äufserungen der Natursubstanz (Materie) wie ihre objektiven. Von einem Geiste und von geistigem Leben ist aufser in dem Menschen in der Natur nichts vorhanden. Die hier gerügte Ausdrucksweise rührt auch nur daher, dafs die betreffenden Denker über der vielfachen Verwandtschaft, die zwischen dem subjektiven Leben der Sinnensubjekte und dem des Geistes unleugbar vorhanden ist, die dennoch zwischen beiden bestehende wesentliche Verschiedenheit infolge einer nur sehr oberflächlichen Untersuchung derselben übersehen und so Geist und Natur als Substanzen imgrunde identisch gesetzt haben. Herbart und Hegel liefern dafür Beweise in Fülle. Vgl. des ersteren S. W. V, 45 f.; V, 114; V, 183. Des letzteren S. W. VII², 13, § 381 f.) In demselben Irrtume befindet sich auch eine unübersehliche Schar von Naturforschern. Von Du Bois haben wir dies in unserer gleichnamigen Schrift S. 217 Nr. 4 nachgewiesen. Und diesem gesellt sich wieder Helmholtz zu, denn er schreibt: „Der einzige Einwurf, der gegen die empiristische Erklärung (der Sinneswahrnehmungen) vorgebracht werden konnte, ist die Sicherheit der Bewegung vieler neugeborener oder eben aus dem Ei gekrochener Tiere. Je weniger geistig begabt dieselben sind, desto schneller lernen sie das, was sie überhaupt lernen können. Je enger die Wege sind, die ihre Gedanken gehen müssen, desto leichter finden sie dieselben.“ (H. Helmholtz, Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879, S. 31. Vorträge und Reden Braunschweig 1884, II, 240.) Über Entstehung und Folgen des in Verhandlung stehenden Irrtums vergl. noch Günther: „Eurystheus und Herakles“, S. 129;

b) mit vielen Naturforschern und Philosophen ein ganzes Heer von Naturkräften aufzuzählen, meistens ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, dieselben auf die eben genannten einzigen beiden Grundkräfte der Natur zurückzuführen und aus diesen zu begreifen. Diese Versäumnis macht die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und ihres Lebens im tiefsten Grunde gradezu unmöglich. So begegnet der Leser in einer sehr seichten und sehr verkehrten Erörterung über „Ursache“ und „Kraft“ bei Schopenhauer folgenden wörtlichen Angaben. „Die Phänomene des Magnetismus werden auf eine ursprüngliche Kraft, Elektrizität, zurückgeführt. . . . Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äufsern.“ Sogar „die Lebenskraft“ taucht wieder auf, denn „ebenso“, heifst es,

„setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf spezifische, innere und äufsere Reize bestimmt reagiert“. Und nun wird noch fortgefahren. „So ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so fafsliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stofs und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elastizität zur Voraussetzung, welche nicht weniger als die eben erwähnten unergründliche Naturkräfte sind“. (S. W. IV², 47.) Wir haben früher erwähnt (vgl. S. 105 f.), dafs Herbart die Annahme einer Unzahl von Seelenvermögen als „Mythologie“ bezeichnet und haben dem unsern Beifall gegeben. Wird denn nicht endlich einmal ein Herbart unter den Naturforschern aufstehen, der gegen die heutzutage in allen naturwissenschaftlichen Disziplinen noch spukenden unzähligen mythologischen Naturkräfte ebenfalls den Vernichtungskrieg beginnen wird? Wir sollten denken, dafs die Zeit dazu endlich einmal gekommen sei. Übrigens haben wir auf die Bedeutung des Gegenstandes für eine wissenschaftliche Naturerkenntnis schon hingewiesen in unserem „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 55 f.

[16.] A. a. O. S. 249 u. 250.

[17.] Vgl. die Anm. 34, S. 292.

[18.] Vgl. unsere Schriften „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie“, S. 55 f. und „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 86 f.

[19.] Hegels S. W. VI, 46.

[20.] Th. Weber, „Emil Du Bois-Reymond etc.“, S. 251.

[21.] Loewe, Lehrbuch der Logik. Wien 1881, S. 10 u. 11.

[22.] Am frühesten begegnen wir dieser Erkenntnis und in ihrem Verfolge der wichtigen Unterscheidung der Eigenschaften der Dinge in objektive und subjektive oder nach dem von Locke ziemlich unglücklich gewählten Ausdrucke in primäre und sekundäre bei Demokrit, dem bei weitem gelehrtesten und scharfsinnigsten unter allen vorsokratischen griechischen Philosophen. Schon allein das erste seiner fragmenta physica (bei Zeller, Geschichte der Phil. der Griechen I³, 694, Anm. 4) liefert den vollgültigen Beweis hierfür. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν· ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν.* Auch führte der von ihm vertretene Atomismus einen Demokrit konsequenterweise schon sehr nahe der durch die Forschungen der neueren Zeit bestätigten Einsicht, dafs die objektiven Eigenschaften der Dinge d. i. die ihnen als solchen wirklich zukom-

menden sich sämtlich und ausschliefslich auf die „mathematischen“ Verhältnisse derselben reduzieren müfsten. „Nach diesen Voraussetzungen“, berichtet Zeller (a. a. O. I, 704), „müssen alle Eigenschaften der Dinge auf die Menge, die Gröfse, die Gestalt und das räumliche Verhältnis der Atome, aus denen sie bestehen, und jede Veränderung derselben mufs auf eine veränderte Atomverbindung zurückgeführt werden.“ Als historisches Zeugnis dafür, dafs Demokrit dies wirklich gelehrt, dient folgende Stelle aus Simplicius De coelo 252 b 40: *Δημόκριτος δὲ, ὡς Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἱστορεῖ, ὡς ἰδιωτικῶς ἀποδιδόντων τῶν κατὰ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα αἰτιολογούντων, ἐπὶ τὰς ἀτόμους ἀνέβη·* (a. a. O. I, 704 Anm. 1).

[23.] Die gemeinte Abhandlung, mit der Kant als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg sich habilitierte, führt bekanntlich den Titel: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (S. W. I, 301f.). Sie enthält schon das Schema, welches elf Jahre später in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausgeführt wurde.

[24.] „Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl. II, 1.

[25.] Bekanntlich behandelt Kant seine Lehre über Raum und Zeit in demjenigen Abschnitte der „Kritik der reinen Vernunft“, den er als „transcendentale Ästhetik“ überschrieben hat. Wir halten, wie aus dem Obigen hervorgeht, Kants Aufstellungen sachlich für völlig verfehlt, die wahre Erkenntnis verwirrend, ja unmöglich machend. Mit diesem Urteile stofsen wir aber unter den Zeitgenossen auf harten Widerspruch, insbesondere bei Schopenhauer als demjenigen Philosophen der jüngsten Vergangenheit, welcher der Ansicht ist, dafs „die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat“ und welcher nicht anerkennt, dafs „zwischen Kant und ihm (selbst) irgendetwas in derselben geschehen sei“, weshalb „er (denn auch) unmittelbar an jenen anknüpfe“ (S. W. II, 493). Nun! Derartige Äufserungen sind unseres Erachtens nur bei einem Manne möglich, der seine Hirngespinnste als lauter untrügliche Wahrheiten ansieht und der die Entwickelung der Wissenschaft in dem gelehrten Deutschland seit Kant niemals mit einem offenen, ungetrübten Auge betrachtet hat. Doch — sei dem, wie ihm sei, was sagt Schopenhauer über Kants Lehre von Raum und Zeit? Er schreibt: „Die transcendentale Ästhetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dafs es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Überzeugungskraft, dafs ich die Lehrsätze derselben den unumstöfslichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgen-

reichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, grofse Entdeckung in der Metaphysik zu betrachten sind" (S. W. II, 518). Ist denn diese Anpreisung wahr? Läfst sie sich auch nur mit einem Worte begründen? Oder kann das Gegenteil und zwar mit Leichtigkeit dargethan werden? Da wir hier nicht in voller Ausführlichkeit den Gegenstand behandeln können, so wollen wir nur einige Bemerkungen einfliefsen lassen, welche das Übertreibende der Schopenhauerschen Aussprüche, ja das durchaus Verkehrte der Kantischen Auffassung deutlich machen werden.

Es ist eine der sichersten, unzweifelhaftesten Errungenschaften der Physiologie der neueren Zeit, dafs wir absolut aufserstande sind, von irgendeinem Gegenstande der Aufsenwelt irgendeine Nachricht zu erhalten, wenn derselbe nicht gewisse von gewissen materiellen Medien getragene Bewegungen an unsere für diese empfänglichen äufseren Sinnesorgane sendet. Die ganze Aufsenwelt würde daher für unsere Wahrnehmung völlig verloren sein, wenn das, was wir „Bewegung" nennen, d. i. wenn Ortsverschiebungen materieller Atome blofse Vorstellungen in uns und aufserhalb unserer selbst als der wahrnehmenden Subjekte nicht wirklich wären. Nun setzen derartige Bewegungen als eine objektive, von dem Sinnensubjekte unabhängige Wirklichkeit aber Zeit und Raum in gleicher Objektivität voraus. Das ist so einleuchtend, dafs es einer Begründung nicht bedarf. Was sind dagegen diese unabhängig von den Sinnensubjekten und aufserhalb derselben vor sich gehenden Bewegungen bei Kant? Wie ihm Raum und Zeit, ja selbst die Totalität der Materie nur als Erscheinungen d. i. als blofse Vorstellungen der Sinnensubjekte gelten, so auch selbstverständlich in konsequenter Weise die in Rede stehenden Bewegungen. Daher ist die Annahme, dafs es „Bewegung" als „Wirkung äufserer Dinge" gebe, „welche auch aufser unseren Sinnen an sich wirklich vorgehe", „ein blofses Blendwerk, nach welchem man das, was blofs in Gedanken existiert, hypostasiert und in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand aufserhalb des denkenden Subjekts annimmt" (S. W. II, 307). Infolge dessen ermahnt Kant zu bedenken, „dafs nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blofse Erscheinung, wer weifs welches unbekannten Gegenstandes, dafs die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache sondern blofs die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, dafs folglich beide nicht etwas aufser uns sondern blofs Vorstellungen in uns seien, mithin dafs nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern dafs sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) blofse Vorstellung sei" (S. W. II, 308 und 309). Was sollen wir zu diesen und ähnlichen Äufserungen Kants, die aus seiner Lehre von Zeit und Raum naturgemäfs fliefsen, denn eigentlich

sagen? Hat die Philosophie vielleicht nicht mehr die Aufgabe, die Wirklichkeit, das thatsächlich Gegebene zu erklären, vielmehr dasselbe durch widersinnige Behauptungen wegzueskamotieren und dadurch sich selbst aus einer Wissenschaft in träumerische Phantasterei umzuwandeln? Und was soll man zu dem Verfahren eines Mannes bemerken, der, wie Schopenhauer, ein solches Beginnen gut heifst und dasselbe als eine Leistung ersten Ranges anzupreisen den Mut hat? Unseres Erachtens liefert dasselbe nur den Beweis, wie sehr es endlich einmal an der Zeit ist, die in Kants Kriticismus vorhandenen unheilschwangeren Irrtümer — und unter ihnen steht seine Auffassung von Zeit und Raum in erster Linie — schonungslos aufzudecken, wofern die wahre Erkenntnis des Seienden durch die Philosophie wirklich gefördert und die letztere in diejenigen Bahnen zurückgelenkt werden soll, durch deren Betretung allein sie unvergängliche Lorbeeren erringen kann. Aus dieser Absicht ist denn auch die scharfe Polemik entsprungen, welche wir sowohl in dieser Schrift als in unserer früehren: „Emil Du Bois-Reymond etc.“ S. 88f. u. S. 243 Nr. 25 gegen Kant und seine mehr oder weniger blinden Lobredner eröffnet haben.

[26.] Vgl. oben S. 160 Nr. 4 und Th. Weber: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“, S. 139, Anm. 1. Den dort mitgeteilten und von uns getadelten Aussprüchen der drei genannten Denker wollen wir noch folgende von Kant hier hinzufügen. S. W. III, 45 lesen wir: „Es sind uns Dinge als aufser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein wir kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.“ Sehr interessant und lehrreich ist die Stelle S. W. II, 308. Hier sucht Kant seine Meinung, dafs innere und äufsere Erscheinungen „blofse Vorstellungen in der Erfahrung“ seien, zu rechtfertigen. So aufgefafst hätte „die Gemeinschaft beider Art Sinne nichts Befremdliches und Widersinniges“. „Sobald wir aber, wird dann fortgefahren, die äufseren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als aufser uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältnis zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen aufser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich blofs auf äufsere Sinne, diese aber auf den inneren Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjekte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine anderen äufseren Wirkungen als Veränderungen des Ortes, und keine Kräfte als blofse Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen

kein Verhältnis des Ortes, Bewegung, Gestalt oder Raumesbestimmung überhaupt stattfindet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten." Man sieht: sogar der offenkundig durchaus falsche Gedanke, als ob äufsere Ursachen Vorstellungen in uns bewirken könnten oder das Wahngebilde von einem blofs passiven Intellekt wird von Kant herbeigezogen, um seine idealistische Auffassung von Raum und Zeit zu stützen. Allein wie die Stütze morsch ist, so nach den vorherigen Erörterungen auch der Bau, den sie tragen soll. Weit vorsichtiger und richtiger als die vorher Genannten drückt über den fraglichen Gegenstand Eduard Zeller sich aus. „Es sind uns", schreibt er, „in der Erfahrung zunächst allerdings immer nur Erscheinungen gegeben, Vorgänge in unserem Bewufstsein, in denen die Wirkungen der äufseren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit ungeschieden verschmolzen sind." („Vorträge und Abhandlungen". 2. Sammlung. Leipzig 1877, S. 493.)

[**27.**] So heifst es z. B. in Resp. ad IV obj. pag. 122: Neque enim substantias immediate cognoscimus sed tantum ex eo, quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus substantiam. Und princ. phil. I, 52 spricht Descartes sogar ausdrücklich den durchaus richtigen Gedanken aus, dafs die Art, wie wir zur Überzeugung der Existenz von Substanzen kommen, ein Schlufs sei, den er aber nach Resp. ad II obj. pag. 74, ebenfalls mit gutem Rechte, nicht als einen logischen, aus dem Allgemeinen auf das Besondere stattfindenden Schlufs angesehen wissen will. Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam cui illud tribui possit, necessario adesse. Mehr über das Gute und das Mangelhafte der Descartschen Ansicht findet der Leser in unserer Schrift: „Stöckls Geschichte der neueren Philosophie." 1886, S. 36f.

[**28.**] Der Enthusiasmus, mit welchem einst die dogmatischen Weltanschauungen eines Joh. Gottl. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart u. a. in weiten Kreisen des deutschen Volkes begrüfst wurden, ist längst verraucht und an seine Stelle ist vielfach eine grofse Geringschätzung, ja eine völlige Verachtung derselben getreten. Das gleiche Schicksal kann man, ohne deswegen die Rolle des Propheten zu übernehmen, den Weltansichten eines Lotze, Scho-

penhauer, Eduard v. Hartmann und vieler anderen mit Sicherheit voraussagen und das aus mehr als einem Grunde. Denn erstlich kann, mit Günther zu reden, „der Trieb des menschlichen Geistes, sich über die Grundlagen seines Daseins zu verständigen, durch kein einseitiges System der Philosophie auf die Dauer zum Schweigen gebracht werden“ („Eur. und Her.“ S. 11). Und aus einer gar sehr „einseitigen“ Betrachtung der Welt und des Menschen sind alle jene Systeme hervorgegangen. Anderseits haben dieselben aber auch die Grundlagen, welche Kant durch einen überaus genialen, glücklichen Griff der Philosophie in der „Kritik des menschlichen Erkennens“ ein- für allemal von neuem zugewiesen, in gleicher Weise wieder verlassen, wie dies Spinoza und Leibniz gegenüber dem dem Kantischen ähnlichen Unternehmen René Descartes' lange zuvor schon gethan hatten. Die erwähnten Systeme sind aus dem Kriticismus Kants in den alten, wurmstichigen Dogmatismus zurückgefallen und eben deswegen geht ihnen, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, der an tausend Stellen das Leben und die Erfahrung malträtiert, statt sie begreiflich zu machen, diejenige Form der Wissenschaftlichkeit ab, welche jedes System der Philosophie, das sich eine dauernde Anerkennung sichern will, ohne allen Zweifel an sich tragen muſs. Aus der Entwickelung, welche die nachkantische Philosophie genommen, ist es daher vollkommen erklärlich und historisch berechtigt, daſs sich nachgerade allenthalben das Bedürfnis wieder geltend macht, zu Kant zurückzukehren, um die von diesem unternommene Kritik der menschlichen Erkenntnis zu einem glücklichen Abschlusse zu führen. Leider können wir aber nicht sagen, daſs die zu diesem Zwecke von vielen angestellten Versuche schon bedeutende Resultate erzielt hätten. Vielmehr ist die Rückkehr zu Kant bei den meisten mit einer Repristination der Kantischen Ansicht identisch, daſs eine objektive Erkenntnis der bestehenden Wirklichkeit für den Menschen überhaupt unmöglich sei oder in Kants Ausdrucksweise, daſs wir von den „Dingen an sich selbst“ und ihrer Beschaffenheit nichts wissen können. Diese Ansicht hat aber nach unseren obigen Ausführungen nur Wahrheit für den sinnlichen Intellekt, für die Erkenntnisfähigkeit der Sinnensubjekte. Diese kommen, wie nachgewiesen, in der That mit allen ihren Vorstellungen über das bloſse Erscheinungsgebiet nicht hinaus; ihnen sind „die Dinge an sich“ immer und ewig eine terra incognita und incognoscibilis. Ganz anders steht es dagegen mit dem Geiste des Menschen. Sein Selbstbewuſstsein in der Form des Ichgedankens ist schon die Erkenntnis eines Dinges an sich selbst. Mit ihm hat er in und an sich selber das Erscheinungsgebiet schon transcendiert und ist zu sich selbst als der substantialen Wurzel aller ihm immanenten Erscheinungen hinabgestiegen. Und nun spreche niemand ihm die Fähig-

keit ab, auch alle anderen Erscheinungen, die nicht ihm selber angehören und ihm doch zum Bewufstsein kommen, auf ihre substantialen und kausalen Gründe als die in jenen sich offenbarenden Dinge an sich selbst zurückzuführen und diese aus jenen sich zum Verständnisse zu bringen. Was folgt aber hieraus für die Fortsetzung, Umbildung und Vollendung des Kantischen Kriticismus? Kants Erkenntnistheorie enthüllt sich durch ihr Schlufsresultat, die behauptete Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst, augenscheinlich ganz vorzugsweise als eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis oder der Sinnlichkeit. Man gebe ihr daher das ihr noch mangelnde Komplement; man vervollständige sie durch eine Erkenntnistheorie des Geistes und man wird sicher vertrauen können, in dem auf solche Weise berichtigten Kriticismus das Steuer zu besitzen, welches das Schiff der Wissenschaft endlich einmal geraden Laufes zu dem hohen von ihm erstrebten Ziele, zur gewissen Erkenntnis alles thatsächlich Existierenden nach seiner objektiven Beschaffenheit, führen wird.

[29.] Dieses Beispiel berichtet eine Thatsache, die an der Hauskatze einer mir befreundeten Familie oft deutlich und bestimmt beobachtet worden ist und die mir mehrere durchaus zuverlässige Augenzeugen zu wiederholten Malen erzählt haben.

[30.] Kants S. W. II, 238 und 239.

[31.] David Hume: „An enquiry concerning human understanding." Section V. Part I. In der Ausgabe: „Essays and Treatises on several subjects" by David Hume. Vol. III. London 1770, pag. 65 sq.: Suppose a person, though endowed with the strongest faculties of reason and reflection, to be brought on a sudden into this world; he would, indeed, immediately observe a continual succession of objects, and one event following another; but he would not be able to discover any thing farther. He would not, at first, by any reasoning, be able to reach the idea of cause and effect; fince the particular powers, by which all natural operations are performed, never appear to the senses; nor is it reasonable to conclude, merely because one event, in one instance, precedes another, that therefore the one is the cause, the other the effect. Their conjunction may be arbitrary and casual. There may be no reason to infer the existence of the one from the appearance of the other.

Suppose again, that he has acquired more experience, and has lived so long in the world as to have observed similar objects or events to be constantly conjoined together; what is the consequence of this experience? He immediately infers the existence of the one object from the appearance of the other. Jet he has not, by all his

experience, acquired any idea or knowledge of the secret power, by which the one object produces the other; nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference. But still he finds himself determined to draw it. And though he should be convinced, that his understanding has no part in the operation, he would nevertheless continue in the same course of thinking. There is some other principle, which determines him to form such a conclusion.

This principle is custom or habit.

In der Übersetzung dieser und der folgenden Stellen sind wir mit geringen Änderungen der Übersetzung von Kirchmann: „Eine Untersuchung inbetreff des menschlichen Verstandes von David Hume", Berlin 1869, gefolgt.

[32.] Kants S. W. II, 87 u. 88.

[33.] Loc. cit. Section II, p. 22 and 33: „But though our thougt seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting or diminishing the materials afforded us by the senses and experience. When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, gold and mountain, with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we conceive, because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment. The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones."

[34.] Hiernach werden unsere Leser den bekannten und berüchtigten Ausspruch Karl Vogts in „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände", 2. Aufl. Gieſsen 1854. S. 323, richtig zu beurteilen wissen. Er lautet: „Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaſsen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, daſs alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnsubstanz sind, oder, um mich einigermaſsen grob hier auszudrücken, daſs die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren." Wenn Vogt dem noch hinzufügt: „Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirnes wie eines Instrumentes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist reiner Unsinn", so wäre eine solche Annahme allerdings Unsinn.

Aber ist der Unsinn eines Vogt und Konsorten etwa kleiner, der dadurch begangen wird, dafs diese nicht blofs einen Teil des menschlichen Denkens, nämlich das sinnliche Vorstellen, sondern ohne jedes Bedenken alle und jede Gedankenbildung des Menschen dem Gehirn desselben als der es bewirkenden Kausalität zuweisen? Übrigens ist in Vogts Ausspruche auch das noch unsinnig genug, wenn jener den Gedanken dasselbe Verhältnis zum Gehirn zuspricht wie der Stlele zu der Leber oder dem Urin zu den Nieren. Denn die Absonderung der Galle und des Urins geschieht durch blofse mechanische Bewegung der beteiligten Organe. Sind etwa die Vorstellungen des Gehirns ebenfalls nichts als mechanische Hirnbewegungen? Wenigstens ist einem Vogt der hierin liegende Unsinn nicht zum Bewufstsein gekommen, wie folgende aus Moleschotts „Kreislauf des Lebens“, Mainz 1852, von ihm angeführte und ungerügt gelassene Stelle darthut. „Der (obige Vogtsche) Vergleich“, sagt Moleschott a. a. O. S. 402, „ist unangreifbar, wenn man versteht, wohin Vogt den Vergleichungspunkt verlegt. Das Hirn ist zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerläfslich, wie die Leber zur Bereitung der Galle und die Niere zur Abscheidung des Harns. Der Gedanke ist aber so wenig eine Flüssigkeit, wie die Wärme oder der Schall. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes, die Gedankenthätigkeit ist eine ebenso notwendige, ebenso unzertrennliche Eigenschaft des Gehirns, wie in allen Fällen die Kraft dem Stoff als inneres, unveräufserliches Merkmal innewohnt. Es ist so unmöglich, dafs ein unversehrtes Hirn nicht denkt, wie es unmöglich ist, dafs der Gedanke einem andern Stoff als dem Gehirn als seinem Träger angehöre.“

[**35.**] Schon in unserm „Emil Du Bois-Reymond etc.“ haben wir S. 130 f. den Dualismus der Substantialität von Geist und Natur durch den Nachweis eines Dualismus des Gedankens zu begründen versucht. Allein in Anm. 10 S. 30 fg. dieser Schrift wurde bemerkt, dafs unser „Du Bois“ sehr verschiedene Beurteilungen erfahren habe. Eine derselben brachte der „Kosmos“ 1886, II. Bd. (X. Jahrgang, Bd. XIX), S. 198—210 u. S. 280—290 von Dr. Alex. Wernicke, deren Berücksichtigung an dieser Stelle der Klärung einiger tiefliegenden metaphysischen Probleme nur förderlich sein kann.

Schon die Ausdehnung, mehr noch der Inhalt der erwähnten Ausführungen beweisen, dafs Wernicke unser Buch mit Interesse und sorgfältig studiert hat. Was ihm an demselben gut dünkt, wird allenthalben rühmend hervorgehoben, so unter vielem anderen namentlich, dafs ich stets auf dem richtigen Wege sei, „so oft es sich um die Beurteilung physischer Vorgänge handele“ (S. 199 u. 200). Dagegen findet Wernicke gerade den Kardinalpunkt, um dessen Begrün-

dung es mir vor allem zu thun war, völlig unannehmbar. Es ist dies der Dualismus des Gedankens im Menschen oder die Behauptung einer zweifachen, wesentlich verschiedenen Gedankenbildung, von denen ich die eine dem Geiste, die andere dem Gehirne des Menschen zugesprochen habe. Hierdurch soll ich nach Wernicke „die Rechte der Psychologie mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit verletzt haben, indem ich den psychischen Organismus des Menschen durch einen kräftigen Schnitt in zwei Teile zerlegte, von denen der eine dem andern ferner stehen soll als der Materie“. Ich fasse nämlich nach Wernicke „das psychische Leben in seinen niederen (?) Formen auf als ein Erzeugnis der Materie, während die höheren (?) Äufserungen desselben als Thaten des Geistes zu betrachten seien; . . . so dicht stehe bei mir der Materialismus neben einem eigentümlich ausgeprägten Dualismus“. Indessen der erwähnte „Schnitt“ in den psychischen oder psycho-physischen Organismus ist, meint Wernicke, „wissenschaftlich gar nicht zu rechtfertigen“ (S. 199); er ist aber auch „falsch“, denn „er trennt nicht das Physische von dem Psychischen, sondern er löst einen Bruchteil des Psychischen ab und zwar ohne zwingende Gründe“ (S. 287). Ferner soll es nach Wernicke sowohl „wegen dieses willkürlichen Schnittes“ als wegen „meiner Auffassung der Metaphysik“ „nicht unangemessen sein, mich als Scholastiker zu bezeichnen“ (S. 200; 290). Dem gegenüber habe ich folgendes zu erwidern.

Wernicke ist sehr im Irrtum, mich um der angegebenen Gründe willen einen „Scholastiker“ zu nennen, denn weder meine „Definition der Metaphysik“ noch der von mir geführte „Schnitt“ sind, wie jener meint, „in die Thatsachen hineingelegt durch einen Glaubensakt“, vielmehr sind sie, so viel ich sehen kann, ganz gegen Wernickes Ansicht wirklich „aus den Thatsachen durch Beobachtung herausgelesen“ (S. 200). Die Metaphysik ist mir die Wissenschaft der Real- und Kausalgründe der Erscheinungswelt (S. 200). Nach meiner Ansicht wurzelt sie also in der Unterscheidung und wesentlichen Verschiedenheit von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung etc. Ist denn diese Verschiedenheit keine beobachtbare und von jedem Besonnenen auch wirklich beobachtete Thatsache? Freilich ist Wernicke nicht der Ansicht. Die Welt ist ihm nur „ein System von Doppelvorgängen, welche durchweg von aufsen energiebegabte Bewegungen, von innen psychische Regungen zu sein scheinen“ (S. 200). Aber, so fragen wir, ist denn jemals eine Bewegung als solche „energiebegabt“ oder ist der in Bewegung befindliche Stoff mit der Energie ausgerüstet? Ziehe ich wirklich, wie Wernicke meint, „in meinen Kleidern zwar nicht eine Summe von Bewegungen, wohl aber ein System energiebegabter Bewegungen an“ (S. 289) oder

ist es, wie ich behaupte, Thatsache, dafs „ich die Kleider, welche ich anziehe, zwar in Bewegung setze, aber die Kleider nicht selbst die Bewegung (und auch kein System energiebegabter Bewegungen) sind, sondern der Stoff, die Materie, nämlich die Leinwand oder das Tuch, aus denen sie bestehen und an denen die Bewegung bewirkt wird?“ („Emil Du Bois-Reymond etc.“ S. 254). Man sieht: Wernicke ist geneigt, den Stoff, die Materie als solche in „energiebegabter Bewegung“ auf- und untergehen zu lassen, also eine blofse (unselbständige) Erscheinung ohne ein substantiales (selbständiges) Sein oder Prinzip für wirklich zu halten, somit die von uns verteidigte wesentliche Verschiedenheit von Sein und Erscheinung aufzugeben. Und wie ist Wernicke dazu gekommen? Etwa auf Grund beobachteter Thatsachen? Gott bewahre! Vielmehr weil ihm zu viele Reminiscenzen aus dem Kantischen Kriticismus in die Feder geflossen sind, denn auch ihm ist wie einem Kant das Ich (der Geist des Menschen) nur „die Formaleinheit seiner Zustände“ (S. 289). Hätte Wernicke diesen radikalen Irrtum in seiner Erkenntnistheorie vermieden, so würde er wohl auch den von uns in den psychischen Organismus des Menschen geführten „Schnitt“ für wissenschaftlich begründeter gefunden haben als thatsächlich geschehen ist.

Meine im „Du Bois“ gelieferte Beweisführung für den in Rede stehenden „Schnitt“, die in dieser Schrift noch eine mächtige neue Stütze erhalten haben dürfte, schlägt folgenden Gang ein. Um in die Lage zu kommen, über die Beschaffenheit, den Inhalt und die Tragweite unserer verschiedenen Vorstellungen in begründeter Weise urteilen zu können, dringe ich vor allem darauf, diejenigen Prozesse sorgfältig zu analysieren, in denen die Vorstellungen selbst erzeugt werden und aus denen sie als Endresultate hervorgehen. In dieser Analyse stellt sich nun aber heraus, dafs es in dem einen Menschen zwei wesentlich verschiedene Gedankenbildungsprozesse giebt, den sogen. geistigen und den sinnlichen, deren Endergebnisse, nämlich die in ihnen erzeugten Vorstellungen, ebenfalls wesentlich verschieden sind. Und diese wesentliche Verschiedenheit beider Prozesse und ihrer Ergebnisse nötigt unwiderstehlich zur Annahme eines Wesensdualismus in dem Menschen, d. i. einer Zweiheit wesentlich verschiedener Substanzen in ihm, nämlich von Geist und Natur, Seele und Leib, und das zunächst nur deswegen, weil die beiden wesentlich verschiedenen Gedankenbildungen unmöglich einer und derselben im Wesen identischen Substanz als dem jene erzeugenden Subjekte zugewiesen werden können. Wenn daher Wernicke fragt: „wodurch soll eigentlich der „Schnitt“ durch den psychischen Organismus gerechtfertigt werden?“ (S. 288), so ist die Antwort durch die wesentliche Verschiedenheit des Selbstbewufstseins in der Form des

Ichgedankens von all und jedem sinnlichen Vorstellen. Und eben diese wesentliche Verschiedenheit beider Gedankenbildungen glauben wir schon in unserem „Du Bois“ unwiderleglich erwiesen zu haben. Wernicke aber hat dieselbe noch nicht begriffen, wie allein schon daraus erhellt, dafs er beide Gedankenbildungen fort und fort als „höheres“ und „niederes“ Denken (S. 287; 199 u. 200), mithin zwischen ihnen eine blofs quantitative oder graduelle, aber keine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit ansetzt. Und aus eben diesem Irrtume unseres Gegners ist auch folgender Satz entsprungen. „Wenn das Gehirn, wie Weber annimmt, bei den Tieren alles psychische Leben erzeugt, so kann es sich auch bei dem Menschen bis zum Ichgedanken erheben“ (S. 288). Ja wohl! wenn nur zwischen „dem psychischen Leben“ der Tiere (und des Menschen) und dem „Ichgedanken“ in diesem (aber nicht in jenen) die von mir nachgewiesene wesentliche Verschiedenheit nicht bestände. Wir würden uns freuen, wenn Wernicke mit geschärfter Aufmerksamkeit unseren „Du Bois“ noch einmal lesen und gerade auf diesen Punkt hin sich gründlich wieder ansehen wollte. Bei der richtigen Einsicht in diesen Gegenstand würde er sicherlich auch zu der Überzeugung sich durcharbeiten, dafs es keineswegs „höchst verfänglich“ ist (S. 288), wenn wir dem Gehirn des Menschen als solchem das ganze sinnliche Bewufstsein desselben überweisen, sondern dafs dieses vielmehr endlich einmal geschehen mufs, wofern der Materialismus in der Wissenschaft zum Verstummen und im Leben um seinen verderblichen Einflufs gebracht werden soll. Denn jede einseitige Ausbildung einer Wahrheit kann nur dadurch von ihrer Einseitigkeit befreit werden, dafs ihre relative Berechtigung anerkannt wird.

Dem Vorstehenden wollen wir noch die Beleuchtung einer anderen Beurteilung unseres „Du Bois“ anschliefsen, welche P. Tannery im Oktoberhefte 1887 der von Th. Ribot herausgegebenen „Revue philosophique de la France et de l'étranger“, p. 437—439, veröffentlicht hat.

Bekanntlich erklärt Du Bois von den sieben von ihm aufgestellten „Welträtseln“ vier für wissenschaftlich schlechthin unlösbar, nämlich: „Das Wesen von Materie und Kraft, den Ursprung der Bewegung, das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und die Frage nach der Willensfreiheit“. Dagegen verlange, meint Tannery, der vulgäre Materialismus irrtümlicherweise auch auf jedes dieser Probleme eine wissenschaftlich präcise und dasselbe lösende Antwort. In diesem Irrtume soll nun auch ich befangen gewesen sein und ihm verdanke meine gegen Du Bois gerichtete Abhandlung in den „Philosoph. Monatshefte“ aus d. J. 1883, S. 80—98 ihren Ursprung. „Le concept ordinaire du matérialisme“, schreibt Tannery, „semble exiger que la doctrine ait une réponse toute prête à chacune de ces quatre questions; Th. Weber lui-même, dans son premier article, avait évidemment été sé-

duit par l'apparence, il avait caressé le vain espoir de rallier ce demi-scepticisme à la lumière triomphante de sa propre foi." Bald aber hätte ich meinen früheren Irrtum erkannt, daher meine Kritik der Du Boisschen Weltansicht. „Mais", fügt Tannery dem obigen bei, „il a bientôt reconnu son erreur; de là son livre" (p. 439). Indessen mufs es doch mit dieser meiner Selbsterkenntnis nicht weit hergewesen sein. Denn während die Wissenschaft nach Tannery das Wesen (das Was) der Dinge für unerklärlich ansieht und ihr Ziel nur in der Erklärung des Wie erblickt, soll ich die Sache einfach umkehren, ohne damit aber in der Lösung der der Wissenschaft gestellten Aufgaben auch nur einen einzigen Schritt weiter zu kommen. Es ist von Interesse, Tannerys eigene Ausführungen zu vernehmen. Hier sind sie:

„Les savants sont unanimes à déclarer, avec du Bois-Reymond, que l'essence des choses nous échappe, que le but de l'étude scientifique concerne seulement le comment. Th. Weber soutient au contraire que l'essence des choses est pour nous chose aussi claire que possible, que c'est le comment qui nous est inaccessible. Ainsi nous avons une idée parfaitement nette de ce que c'est que la matière et de ce que c'est que la force, mais nous ne voyons nullement comment la seconde peut agir sur la première.

Il est incontestablement très facile de retourner de la sorte les problèmes philosophiques, sans avancer d'un pas leur solution; il l'est moins de reconnaître quel est l'avantage d'une pareille méthode, et j'avoue que c'est devant cette difficulté que je recule."

Diesem Referate liegen Mifsverständnisse arger Art zugrunde. Hätte Tannery dieselben vermieden, fürwahr! er hätte nicht nötig gehabt, vor der von ihm selbst errichteten Schwierigkeit, die nur in seinem Kopfe existiert, zurückzuschrecken. Denn wie steht die Sache?

Jede Wissenschaft, die ihrer selbst bewufst ist, will, denke ich, das in der Erfahrung Gegebene und das aus ihr Ableitbare sei es ganz, sei es teilweise nach seiner wahren Beschaffenheit ergründen. Jede Fachwissenschaft nimmt sich zu diesem Zwecke einen Teil des thatsächlich Existierenden heraus, die Philosophie wendet ihren Blick auf alles Seiende, um es durch Erforschung in ihre Gewalt zu bekommen. Jede Wissenschaft hat es daher in der That mit dem Was (oder Wesen) der Dinge, sei es mit dem Was der Erscheinungen oder der in diesen sich offenbarenden Realprincipien (Substanzen) zu thun. Das giebt Tannery bezüglich der Erscheinungswelt selbst zu, während ihm, wie so vielen anderen z. B. seinem Landsmanne Taine, erscheinende oder in Erscheinungen sich offenbarende Realprinzipien oder Substanzen entweder gar nicht vorhanden sind oder ihre Existenz wenigstens zweifelhaft ist. So sagt Taine:

„Nous considérons la substance, la force et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a au monde que des faits et des lois." (Vgl. Revue etc. a. a. O. S. 398.) Ähnlich heifst es auch bei Tannery: „Le problème posé devant nous, qui nous intéresse, ce n'est pas un substrat réel ou chimérique, ce sont les phénomènes eux-mêmes" (a. a. O. S. 439). Um aber in die Erscheinungswelt Licht zu bringen, dazu ist, so werde ich von Tannery erinnert, das nur selten vorkommende Genie eines Descartes erforderlich. Dem gegenüber lasse auch Tannery die Thatsache sich ins Gedächtnis zurückrufen, dafs gerade Descartes, dieser Heros im Gebiete der Wissenschaft, es gewesen, welcher die Leugnung von Substanzen oder Realprinzipien und die Behauptung von blofsen Erscheinungen in der Welt des Seienden mit der gröfsten Entschiedenheit als eine Absurdität verworfen hat. Doch möchte immerhin die Existenz von der Erscheinungswelt zugrunde liegenden Substanzen auch nicht so fest und sicher sein, wie sie sowohl in unserem Du Bois als besonders in dieser Schrift bewiesen wird, jedenfalls beschäftigt sich die Wissenschaft mit dem Was oder Wesen der Dinge, wenigstens mit dem der Erscheinungen. Aber auch mit dem eigentlichen Wie derselben? Gott behüte! Wir wollen das an einem Beispiele deutlich machen. Eine allenthalben wiederkehrende Erscheinung ist das Wachstum der Organismen. Der Naturforscher untersucht die Bedingungen, unter welchen dasselbe in jedem einzelnen Falle in der für den betreffenden Organismus zuträglichsten Weise stattfindet. Hat er nun diese Bedingungen ganz genau ermittelt und festgestellt, so hat er das Was oder Wesen des Wachstums wohl erkannt. Aber hat er damit auch zugleich erkannt, wie die Bedingungen es anfangen, um jenes hervorzubringen? Sicherlich nicht! Und eben dieses eigentliche Wie des Werdens ist es, was wir als überall unerforschbar bezeichnen, weshalb es auch durchaus falsch ist, wenn Tannery von unserem Wie (comment) sagt, dafs es vielmehr ein Warum (pourquoi) sei.

Übrigens gesteht Tannery mir, seinem Gegner, bereitwillig zu, „qu'il est bien au courant de la science moderne, et que, pour les questions scientifiques qu'il soulève sur la matière et les atomes, il se rend un compte suffisamment exact des difficultés du problème et de la façon dont il doit être posé." Schliefslich wird der Wunsch noch ausgesprochen, „qu' à l'avenir . . . il (moi) consacre à l'exposé systématique de ses propres idées les efforts dont il est capable et le talent qui lui à été départi" (a. a. O. S. 439). Nun! diesem Wunsche kommt unsere „Metaphysik" in ausgiebigster Weise entgegen. Da mag es denn auch uns erlaubt sein, der Hoffnung Ausdruck zu geben, dafs Tannery, dem wir für die Anzeige unseres Du Bois trotz ihrer offenbaren Mifsverständnisse dankbar sind, in unser

neues Buch sich gründlich vertiefe, um die wirklichen Fehler, die wir etwa begangen haben mögen, uns zum Bewufstsein zu bringen und dadurch unserem Geiste für die wissenschaftliche Erkenntnis des Existierenden neue Bahnen zu eröffnen.

[36.] So schreibt Descartes wörtlich: „Ex ante dictis Deum necessario existere est concludendum. Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso, quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet. Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis, nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem qoudammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est, Dei quam mei ipsius". (Med. III, p. 21.) Wer erkennt nicht aus diesen Angaben die Unbeholfenheit des sonst so grofsen Denkers auf dem Gebiete erkenntnistheoretischer Forschung! Aber während Descartes die durch und durch verkehrte Ansicht nur schüchtern vorträgt, indem er sie durch ein quodammodo noch abzuschwächen sucht, tritt sie bei den Occasionalisten schon in einer Form auf, als ob sie ausgemachte Wahrheit und ein Zweifel an ihr gar nicht möglich wäre. In solcher Art begegnen wir derselben z. B. in N. Malebranche's Hauptwerke: „De la recherche de la verité." 4 Tomes. Paris 1721. Wir lesen: „Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut necessairement retrancher quelque chose de cette notion generale de l'être, laquelle par consequent doit préceder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini, et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée generale de l'infini; de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin." (A. a. O. II, 102.) Und wieder lesen wir II, 105: „Toutes les idées particulières que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des determinations du mouvement pour le Créateur." Aus dieser Entwickelung, welche die Descartessche Auffassung im Occasionalismus genommen, ersieht man aber auch sehr deutlich, dafs dieselbe in diesem schon mit vollen Segeln dem monistischen Pantheismus Spi-

nozas zusteuert. In diesem Sinne ist der Spinozismus denn auch in der That, wie oft behauptet worden, die Frucht des Cartesianismus, doch er ist, was wohl zu merken, von unseren Historikern der Philosophie aber viel zu wenig beachtet wird, die Frucht der wilden Schöſslinge, die der Cartesianismus neben den edlen und echten in ihm in üppiger Fülle ebenfalls aus sich hervorgetrieben.

[37.] Es ist merkwürdig, mit welcher Scheu gewisse Philosophen, philosophierende Naturforscher und Theologen der Behauptung gegenüber stehen, daſs auch der Stoff oder die Materie in ihrer Konfiguration zu animalischen Individuen ein subjektives Leben führe und unter den verschiedenen Formen desselben ein bestimmtes Denken auspräge. Mit der Zulassung dieser Ansicht fürchten sie dem von ihnen mit Recht perhorreszierten Materialismus ohne weiteres verfallen zu sein. Zu diesen ängstlichen Gemütern gehört u. a. auch der in Anm. 35 S. 293 f. angeführte Alex. Wernicke. Woher kommt aber diese Furcht? Einfach daher, weil sie sich nicht bemühen, in die wesentliche Verschiedenheit des sinnlichen von dem geistigen Denken einzudringen und daher dem Wahne leben, daſs die von ihnen verworfene Ansicht auch alles Denken aus der Materie müsse entstehen lassen. „Wir sind der Ansicht“, schreibt Wernicke, „daſs die Materie nicht die geringste Regung von Bewuſstsein erzeugen kann.“ Und nun folgt der S. 296 schon mitgeteilte Satz: „Wenn aber das Gehirn, wie Weber annimmt, bei den Tieren alles psychische (— ich sage statt dessen: „subjektive“, denn die Tiere haben keine ψυχή —) Leben erzeugt, so kann es sich auch bei dem Menschen bis zum Ichgedanken erheben“. So? Woher weiſs denn Wernicke das? Hoffentlich wird ein sorgfältiges Studium dieser Schrift ihn eines Besseren belehren. Übrigens ist der Materialismus, den wir in der Natur vertreten, auf diese aber auch beschränken, eben weil er Wahrheit ist, weder der wahren Religion noch der echten Sittlichkeit gefährlich. Davon dürften sich die Leser dieser Schrift von neuem wohl überzeugen. Dagegen drängt das Beginnen, der Natursubstanz oder Materie all und jedes subjektive Leben abzusprechen, den konsequenten Denker unvermeidlich in Bahnen, durch welche dem Monismus alles Seins Thür und Thor geöffnet wird, — einer Weltansicht, deren Verderblichkeit für Erkennen und Leben wir in unserem „Emil Du Bois-Reymond etc.“ scharf und deutlich charakterisiert haben. (Vgl. oben S. 30 f., Anm. 10). Und auch Wernicke legt hierfür wieder Zeugnis ab. „Ob nicht“, meint er, „die Fäden alles individuellen Lebens zu einem Punkte hinlaufen? Wer kann aus der Welt der Relationen, in welche wir gebannt sind, hinaustreten? Einen Strahl sehen wir in der Nacht des Pyrrhonismus blinken! Unser kategoriales Denken zwingt uns, die Idee des Absoluten

zu fassen, aber das Absolute erscheint uns als ein isolierter Pol" (a. a. O. S. 290).

[38.] Vgl. meine Schrift: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 55 f. und diese Arbeit S. 203 u. 283 Anm. 15.

[39.] Th. Weber: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie", S. 41 fg. Ferner: „Emil Du Bois-Reymond etc.", S. 5—7. 14. 199. 225 u. a. St.

[40.] Die Ausdehnung, in welcher Schopenhauer das Wort „Wille" gebraucht und die wir oben gerügt haben, ist bei ihm freilich sehr erklärlich, denn sie hängt mit dem Grundirrtume seiner Metaphysik aufs engste zusammen. Kant hatte unsere Erkenntnisfähigkeit auf den Kreis der „Erscheinungen" beschränkt, dagegen „die Dinge an sich selbst" als die Substrate der Erscheinungswelt und als ihr eigentliches, wahrhaftes Wesen von jener vollständig ausgeschlossen. Hiermit war Schopenhauer nicht zufrieden. In dem Rahmen der Kantischen Erkenntnistheorie dünkte ihm, nicht mit Unrecht, die Welt „ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, nicht unserer Beachtung wert" (S. W. II, 118). Er suchte daher, ebenfalls mit gutem Rechte, einen Schritt über die von Kant der menschlichen Erkenntnis gezogenen Grenzen hinauszuthun; es war ihm angelegentliche Sorge, die Erscheinungswelt zu transcendieren und „das Ding an sich selbst" zu entdecken. Bei diesem guten Anlaufe, den der Frankfurter Misanthrop in seinem Philosophieren nahm, ist nur zu bedauern, dafs er sich nicht auch auf die Bedingungen besann, welche vorher zu erfüllen gewesen wären, wofern er das von ihm angestrebte Ziel hätte erreichen sollen. Dazu wäre in erster Linie erforderlich gewesen, die faustdicken Mifsgriffe, welche Kant auf erkenntnistheoretischem Gebiete sich hatte zu Schulden kommen lassen, zu verbessern und um ihren verderblichen, verhängnisvollen Einflufs zu bringen. Ein derartigeer Gedanke aber kam Schopenhauer gar nicht in den Sinn. Sowohl die Apriorität von Zeit und Raum als die der Kategorieen im Sinne Kants — nur reduzierte er die letzteren von zwölfen, die Kant behauptet hatte, auf eine einzige, die Kausalität — liefs er ganz unbeanstandet stehen; er behandelte sie als unantastbare, ausgemachte Wahrheit. (Vgl. z. B. S. W. III, 215.) Und mit dieser durch und durch falschen Voraussetzung setzte ein Schopenhauer sich ans Werk, das Ding an sich der Erscheinungswelt, den immanenten Wesensgrund der phänomenalen Welt ans Licht zu ziehen. Allein wie das anfangen?

„Von aufsen", meint Schopenhauer, „ist dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen; wie immer man auch forschen mag, so ge-

winnt man nichts als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schloſs herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend“ (S. W. II, 118). „Nun“, fährt Schopenhauer fort, „gehören anderseits (aber) auch wir selbst zu den zu erkennenden Wesen“, wir „selbst sind das Ding an sich“; mithin wird „zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von auſsen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen stehen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einemmale in die Festung versetzt, welche durch Angriff von auſsen zu nehmen unmöglich war“ (S. W. III, 218 u. 219). Auch diese Überlegung wird man als eine durchaus berechtigte und eine solche anerkennen müssen, die, falls sie gehörig verwertet wird, in der That über die Erscheinungswelt hinaus- und zu den Dingen an sich selbst hinüberführt. Aber leider hat Schopenhauer die guten Gedanken, die er in den zuletzt mitgeteilten Ausführungen niedergelegt, nicht ausgedacht. Wir selbst, unser Ich, ist ein Ding an sich selbst. Wie aber soll es sich als dieses erkennen? Kann es hierzu einen anderen Weg geben, als die Ausmittelung aller derjenigen Momente, durch welche das Wissen des Menschen um sich selbst, das Selbstbewuſstsein, der Ichgedanke zustande kommt? Allein gerade dieses grundlegende und schwierigste Problem aller philosophischen Forschung hat Schopenhauer mit keinem Finger angerührt. Er konnte es auch nicht, weil er sich von vornherein ganz willkürlich in der Annahme festgerannt hatte, daſs „das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens . . . nie selbst Vorstellung oder Objekt werden könne, sondern von ihm gelte der schöne (?) Ausspruch des heiligen Upanischad: „Id videndum non est, omnia videt; et id audiendum non est, omnia audit; sciendum non est, omnia scit; et intelligendum non est, omnia intelligit. Praeter id videns et sciens et audiens et intelligens ens aliud non est.“ — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. (S. W. I, 141.) Da wir nun aber doch ganz unleugbar „eine innere Selbsterkenntnis haben, jede Erkenntnis aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt, so ist, meint Schopenhauer, das Erkannte in uns als solches nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille“. Nun ist aber „die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort ‚Ich‘ beide einschlieſst und bezeichnet“, ebenfalls unleugbar. Auch Schopenhauer giebt dies bereitwilligst zu. Allein diese Identität ist, wähnt er, „der Weltknoten und daher unerklärlich“; sie ist „das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν“. (S. W. I, 143.) In Wahrheit ist an dieser Escamotage aber nichts verwunderlich als die Geschwindigkeit und der Leichtsinn, mit denen unser Philosoph das Wesen des Ich und sodann das der Erscheinungswelt

überhaupt als *Wille* ansetzt, denn nur einige Vorurteilslosigkeit in der Selbstbeobachtung hätte ihn zu der Überzeugung führen müssen, daſs sowohl das Wollen als das Erkennen des Ich unter die Erscheinungen desselben fällt und daſs mithin das letztere als Ding an sich selbst nur die eine Substanz oder das eine reale Prinzip sein könne, welches in dem Prozesse seiner Differenzierung alles Wollen und alles Erkennen als seine Lebensäuſserungen zur Offenbarung bringt.

Dritte Unterabteilung.

Die Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen oder ihre Synthese.

§ 24.

Grundlegende Betrachtungen.

Bei der Errichtung eines weitläufigen Gedankenbaues, in dem Stein an Stein sich fügt und der nur in dem Maſse Festigkeit und Haltbarkeit haben kann, als in demselben alles in einem unlöslichen Zusammenhange steht und auf einem unantastbaren, durchaus soliden Fundamente ruht, — bei der Errichtung eines solchen Gedankenbaues, sagen wir, muſs es dem Leser wie dem Architekten erwünscht sein, von Zeit zu Zeit Rückschau zu halten und sich die Grund- und Hauptpfeiler zu vergegenwärtigen, durch welche das Ganze bis zu der bereits aufgeführten Höhe getragen wird. Ein solcher Wunsch tritt an dieser Stelle so lebhaft uns entgegen, daſs wir ein Wesentliches zu versäumen glauben würden, wenn wir denselben zu erfüllen unterlassen sollten.

1. An der Spitze aller derjenigen Untersuchungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, steht die Analyse des menschlichen Bewuſstseins. Demnach war unsere erste und angelegentlichste Sorge darauf gerichtet, die Prozesse, infolge deren die Gedanken des Menschen in ihm entstehen und von ihm gebildet werden, nach allen ihren wesentlichen Momenten genau und gründlich kennen zu

lernen. Denn ist es wahr, dafs man einen Gegenstand, welcher es sei, nur in dem Grade vollkommen in seine Gewalt bekommt, als es gelingt, denselben in seinem allmählichen Werden zu erforschen und aus dem Zusammenwirken der ihn hervorbringenden Ursachen zu begreifen, so wird es auch wahr sein, dafs sich über die Beschaffenheit, die Form, den Inhalt und die Tragweite unseres Bewufstseins erst dann ein gewichtiges und wahrhaft wissenschaftliches Wort reden läfst, nachdem die Prozesse klar gelegt sind, welche dasselbe aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übersetzen [1]. Und welches Resultat haben unsere darauf bezüglichen Forschungen ergeben? Sie haben uns zu der klaren und deutlichen Erkenntnis geführt, dafs der eine Mensch ein zweifaches, wesentlich verschiedenes Denken ausbildet, ein sinnliches und ein geistiges, ein selbstbewufstloses und ein selbstbewufstes, deren wesentliche Verschiedenheit ganz besonders dadurch an den Tag tritt, dafs jenes es nur zur Vorstellung von Erscheinungen zu bringen vermag, während dieses die Erscheinungswelt transcendiert und des sowohl substantialen als kausalen allen Erscheinungen zugrunde liegenden Seins sich bemächtigt. Das Selbstbewufstsein im Menschen ist daher die Geburtsstätte der Vernunft als der Erzeugerin der sogen. Kategorieen oder als des Vermögens der Unterscheidung der Dinge (des Wirklichen) nach Sein und Erscheinen, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. Und diese Unterscheidung, an sich ein subjektiver Denkakt der menschlichen Vernunft, hat so gewifs auch objektive Realität in den Dingen selbst, als sie, wäre letzteres nicht der Fall, in dem Menschen unter keinen Umständen auch nur als subjektiver Gedanke entstehen und von ihm gewonnen werden könnte. Gäbe es in Wirklichkeit keine Substanzen in wesentlicher oder qualitativer Verschiedenheit von den ihnen immanenten Erscheinungen, sondern wäre alles Existierende nichts als Erscheinung — eine Behauptung, die heutzutage freilich von vielen bis zum Wahnwitz gescheiten Philosophen vertreten wird —, nun, woher sollte

dann der Vernunft des Menschen die Möglichkeit, ja die absolute Notwendigkeit kommen, die Unterscheidung des Wirklichen nach den beiden in Rede stehenden Seiten dennoch vorzunehmen und das ontologische (metaphysische) wie kausale Verhältnis derselben gegen einander genau und mit gröfster Zuverlässigkeit zu bestimmen und abzugrenzen?

Erst mit der Begründung des vorher besprochenen Dualismus des Gedankens im Menschen war das Fundament gelegt, über welchem wir die Aufführung der Metaphysik selbst als der Wissenschaft des substantial Seienden, der bestehenden Realprinzipien beginnen und vorläufig bis zu der nunmehr erreichten Höhe fortführen konnten. Und das nächste, wichtigste und folgenreichste Ergebnis, welches wir aus dem Dualismus des Gedankens im Menschen in konsequenter Weise ableiteten, war der Dualismus der beiden den letzteren konstituierenden realen oder substantialen Faktoren, der von Geist und Natur, Seele und Leib. Auch dieser Dualismus offenbarte sich als ein wesentlicher, qualitativer, als welchen wir vorher den Dualismus des Gedankens schon kennen gelernt hatten. Die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen reduzierte sich in letzter Instanz aber auf einen einzigen Punkt, aus welchem als ihrem tiefsten Grunde die ganze, grofse Verschiedenheit, welche zwischen dem Leben oder der Erscheinungsweise beider Faktoren obwaltet, ihre Erklärung findet. Der Leib als die höchste und vollendetste, wenngleich, wie wir sehen werden, nicht auf dem normalen Wege ihrer Entwickelung eingetretene Individualität der Natursubstanz teilt mit letzterer die Beschränktheit und Bedingtheit oder die Endlichkeit in der wahren Bedeutung dieses Wortes. Nicht weniger ist auch der Geist des Menschen ein beschränktes und bedingtes oder wahrhaft endliches Wesen. Beide gehören demnach der Sphäre des kreatürlichen Seins an, so sehr, dafs weder dem leiblichen noch dem geistigen Leben des Menschen, in welcher Art es sei, göttliches Sein oder göttliche Substanz zugrunde liegend gedacht werden kann. Gott ist nicht, wie der Pantheismus

jeder Schattierung zu jeder Zeit gelehrt hat und konsequenter Weise lehren mufs, der immanente Wesensgrund der Welt, wenigstens, soweit wir bis jetzt bewiesen haben, nicht der des Menschen. In diesem hat jener nicht sich verendlicht; ja nach unseren später folgenden Nachweisungen ist eine Verendlichung Gottes als des absoluten Seins überhaupt schlechthin unmöglich. Die gegenteilige Behauptung jeder sei es halb sei es ganz durchgeführten pantheistischen Weltanschauung ist sozusagen die Hauptsünde, deren die Wissenschaft leider die Jahrtausende hindurch bis in unsere Tage sich schuldig gemacht hat, und in Beziehung auf welche es endlich einmal hohe Zeit ist, sie gänzlich zu unterlassen. Demnach behaupten wir, auf Grund unbezweifelbarer Thatsachen, die Wesensdiversität des ganzen Menschen von Gott. Jener ist nach Geist und Natur, Leib und Seele nicht-göttliche, kreatürliche, wahrhaft endliche Substanz. Und wie so zwischen Gott und Mensch Wesensdiversität besteht, so besteht eine solche ebenfalls innerhalb des Menschen zwischen Geist und Natur, Seele und Leib. Und welches ist der tiefste und verborgenste Grund der letzteren? Wir haben ihn in dem Vorhergehenden darin erkannt, dafs, während der Leib eines jeden Menschen aus Atomen als den minimalen Bruchteilen der allgemeinen Natursubstanz sich zusammensetzt, dagegen der Geist oder die Seele eines jeden als ein ganzheitliches, ungeteiltes substantiales und kausales Prinzip, als ein Sein an und für sich geehrt und anerkannt sein will. Aber ungeachtet dieser substantialen Zweiheit ist der Mensch ohne allen Zweifel in anderer Beziehung doch auch eine Einheit. Es giebt sich dies ganz unzweideutig kund durch die Einheit seines Bewufstseins, derzufolge ein und dasselbe Ich Geistiges und Körperliches, Seelisches und Leibliches in gleicher Weise auf sich bezieht und von sich aussagt. Alles und jedes, was immer der Mensch ist und was in und an ihm vorgeht, ist unter den Exponenten einer und derselben Ichheit gestellt, — ein sicherer Beweis dafür, dafs die beiden substantial verschiedenen Faktoren desselben in ihm zur Einheit sich verbunden haben und als solche

unlöslich mit einander vereinigt sind. Es fragt sich daher zunächst: Wie ist eine solche Einigung denkbar und möglich? [2].

2. Die Möglichkeit einer Einigung oder Vereinigung von Leib und Seele, Geist und Natur in dem Menschen ist in erster Linie darin begründet, weil beide Substanzen sind und als solche eine Existenz in und an ihnen selbst, eine (relative) Autonomie und Selbständigkeit haben. Freilich wird, um jene Möglichkeit deutlich zu machen, noch mehreres andere und vor allem Eines ebenfalls nicht aufser Betrachtung bleiben dürfen. Es ist begreiflich, dafs die zahllosen Atome der Körperwelt zu einfacheren oder verwickelteren Atomkomplexen (Molekeln) und diese wieder zu der unermefslichen Mannigfaltigkeit materieller Bildungen sich vereinigen. Es ist dies, sagen wir, begreiflich, weil alle Naturatome einem und demselben substantialen Grunde entstammen, gleichsam aus demselben Mutterschofse lebendig geboren sind — aus der ursprünglich noch nicht atomisierten, aber atomisierbaren indifferenten Natursubstanz. Als die minimalsten Individualisierungen, in welche die ursprünglich ein- und ganzheitliche Natursubstanz durch ihren Differenzierungsprozefs sich aus einander gelegt hat, sind die Atome infolge ihres gemeinsamen Ursprungs selbstverständlich auch auf einander angewiesen und mit einander in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. Die einem jeden Atome immanenten Kräfte der Rezeptivität und Reaktivität erzeugen als Produkte ihrer Wirkung vor allem die Anziehung und Abstofsung der Atome unter einander, wovon die mannigfaltigsten Verbindungen derselben wieder die ganz natürliche Folge sein werden. In dem Naturleben ist also aus dem angeführten Grunde die Molekel- und Körperbildung leicht erklärlich. Allein derselbe Grund kann für die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen nicht geltend gemacht werden, denn hier ist jener Grund nicht nur nicht vorhanden, sondern das ontologische Verhältnis der beiden Faktoren im Menschen schliefst denselben auch so sehr aus, dafs die Verbindung jener Faktoren zur Einheit auf

den ersten Blick in der That fast unmöglich erscheinen sollte.

Der Geist des Menschen entstammt nicht, wie jedes materielle oder Körper-Atom, der ursprünglich noch nicht atomisierten Natursubstanz mittels Diremtion oder Atomisierung derselben. Zwar ist der Geist, wie das materielle Atom, Substanz, aber er ist keine Teilsubstanz, kein Fragment oder Bruchteil eines allgemeinen substantialen Prinzips, vielmehr eine ungeteilte, ganzheitliche Substanz, ein Sein an und für sich. Daher kann der Geist als substantiales Prinzip auch nicht mit dem materiellen Atom als solchem verglichen werden. Will man ihn als jenes mit der Natur in Parallele setzen, so mufs dazu die Natur nicht im Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung sondern vor diesem in ihrer ursprünglichen Indifferenz genommen werden, denn hier war dieselbe ebenfalls ein noch ganzheitliches, ungeteiltes oder unatomisiertes substantiales Prinzip. Dafs und warum aber der Geist den Charakter und Vorzug der substantialen Ein- und Ganzheit auch in dem Prozesse seiner Differenzierung sich bewahrt und ewig sich bewahren mufs, während die Natursubstanz denselben mit dem Beginne ihrer Differenzierung unwiderbringlich verloren hat — der Grund hierfür wird später an demjenigen Orte offenbar werden, an welchem wir das ontologische Verhältnis von Geist und Natur, ja der ganzen Welt zu Gott, dem absoluten Sein und Leben, zu bestimmen und festzustellen haben. Einstweilen haben wir genug an der aus dem Dualismus des Gedankens nachgewiesenen Thatsache, dafs Geist und Natur als die Bildner und Träger eines qualitativ verschiedenen Denkens auch qualitativ verschiedene Substanzen sind und sein müssen, und dafs diese ihre qualitative Verschiedenheit eben in nichts anderm als in der substantialen Geteiltheit der Natur seit ihrer Differenzierung und in der substantialen Ungeteiltheit des Geistes gelegen ist und sein kann. Steht das aber fest, so ist auch leicht ersichtlich, dafs der Grund, aus welchem wir oben die Möglichkeit einer Verbindung der materiellen Atome mit einander abgeleitet haben, für die Verbindung von Geist

und Natur, Seele und Leib in dem Menschen nicht angeführt werden darf. Er darf dies offenbar so wenig, dafs vielmehr das zwischen Geist und Natur bestehende Verhältnis ihre Verbindung im Menschen als eine unmögliche sogar auszuschliefsen scheint. Sehen wir uns daher, um dieselbe fafslich zu machen, nach anderen Richtungen um [3].

3. Geist und Natur sind, so haben wir erkannt, nicht nur in ganz gleicher Weise Substanzen, sondern beide sind auch von einer solchen Beschaffenheit, dafs die eine wie die andere in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung ein subjektives Leben anstrebt und dasselbe in Wirklichkeit auch erreicht. Das erwähnte Leben einer jeden der beiden Substanzen, welches hier wie dort in drei verschiedenartigen Formen sich äufsert, die man im allgemeinen mit denselben Worten als Fühlen, Denken und Wollen bezeichnen kann, ist dennoch von dem der anderen qualitativ oder wesentlich verschieden. Das im Geiste sich entwickelnde Leben ist nur subjektiver Art und Beschaffenheit. Alles, was infolge seines Differenzierungsprozesses in ihm sich einstellt und allein sich einstellen kann, sind entweder Gefühlsäufserungen oder Akte des Denkens und Wollens. Freilich ist in einer jeden dieser drei Arten subjektiver Lebensäufserungen des Geistes eine unendliche Mannigfaltigkeit verschieden modifizierter Erscheinungen möglich und jeder Geist, welcher zu einer nur nennenswerten Höhe seiner Entwickelung gelangt, bildet dieselbe auch thatsächlich in sich heraus. Aber die erwähnten drei Artbegriffe bilden anderseits auch die absolute Grenze, innerhalb deren das Leben eines jeden Geistes ewig sich zu bewegen hat. Alles Leben in ihm ist ein so oder so modifiziertes Fühlen, Denken oder Wollen, wenngleich es für die Ausbildung eines jeden dieser Lebenskreise selbst wieder für den Geist schlechterdings keine Grenze giebt. Ganz anders aber verhält es sich in dieser Beziehung mit der Natur als einem vom Geiste wesensverschiedenen substantialen und kausalen Prinzipe.

Die Natur, welche ihren Differenzierungsprozefs auf der Grundlage einer substantialen Geteiltheit durchsetzt, strebt,

wie der Geist, von dem Beginne desselben an zwar ebenfalls nach der Erreichung oder Herausbildung eines subjektiven Lebens, aber infolge ihrer Geteiltheit ist es ihr unmöglich, sich gleich dem Geiste auch sofort zu demselben zu erheben. Nicht alle Lebensäufserungen der Natur sind wie die des Geistes subjektiver Art. Vielmehr mufs die Natur durch eine unübersehbare Menge physikalischer, chemischer, elektrischer u. s. w. Prozesse vorerst die ganze grofse Reihe ihrer anorganischen Bildungen in die Erscheinung treten lassen, bevor sie von hier aus zur Bildung organischer Gestalten im Pflanzen- und Tierreiche vordringen und damit erst die materiellen Bedingungen herstellen kann, an welche das Auftreten eines subjektiven Lebens in ihr unumgänglich gebunden ist. Nur die fast unübersehbare Reihenfolge der animalischen Individuen als der letzten Bildungen der Natursubstanz in dem langen Verlaufe ihres Differenzierungsprozesses sind die Urheher und Träger ihres subjektiven Lebens. Denn in dem Momente, in welchem die sich differenzierende Natursubstanz die Bildung animalischer Individuen, wenngleich zunächst nur auf der niedrigsten Stufe der Organisation, durchsetzte, begann in jenen auch die Bildung der äufseren und inneren Sinnes-Werkzeuge als der Erzeuger des subjektiven Naturlebens, freilich vorerst ebenfalls in einem noch sehr niedrigen Grade der Ausbildung und Vollkommenheit. Aber je vollkommener die animalischen Organismen wurden, welche die Natursubstanz nach und nach durch fortgesetzte Steigerung ihrer Kräfte in einer unabsehbaren Reihe verschiedener Arten ins Dasein treten liefs, um so mehr vervollkommneten sich auch die äufseren Sinnesorgane und der innere sensible Nervenapparat derselben. Und diese Vervollkommung der Tierwelt aus dem produktiven Schofse der zum Gipfelpunkte ihrer Differenzierung fortschreitenden Natursubstanz ging so lange vor sich, bis dieser die Herausbildung der höchst organisierten Säugetiere in den menschenähnlichsten Affen, dem Orang, Gorilla und Schimpanse gelungen war. In ihnen war von der Natur mit der höchsten Organisation die höchste Form subjektiven

Lebens als des Endzieles ihres ganzen Differenzierungs- oder Entwickelungsprozesses erreicht. Mit der vollkommensten Herstellung der fünf Sinne in den zuletzt erwähnten Individuen hatte die Natursubstanz die notwendigen Bedingungen erfüllt, an welche sich das höchste ihr mögliche subjektive Leben in den Formen des (sinnlichen) Denkens (Vorstellens), Fühlens und Wollens (Begehrens) unmittelbar anschliefsen konnte, ja mufste. Und eben deshalb war mit diesem Stadium ihrer Bildungen für die Natur auch das Ende ihrer Entwickelung oder Differenzierung gekommen; eine noch weitere Entwickelung war für die Natur als solche eine Unmöglichkeit. Aber was der Natur als solcher (als dem einen der beiden antithetischen Weltglieder) unmöglich war, war deshalb nicht auch in absoluter Weise unmöglich. Vielmehr weist die Beschaffenheit des subjektiven Naturlebens darauf hin, dafs es als solches noch der Einigung mit einem Geiste — wie dieselbe in dem Menschen lebendig vor uns steht — durchaus bedarf, wofern es selber zur Vollendung kommen sollte, wie wir in dem demnächst Folgenden bald darthun und sehen werden. Aber auf wen oder auf welche Kausalität ist die Einigung der Natur oder der höchsten Individualität des subjektiven Naturlebens d. i. des menschlichen Leibes mit dem Geiste des Menschen zurückzuführen? Wer hat sie bewirkt und ins Dasein gerufen? [4].

4. Die Natursubstanz als solche kann die Erzeugerin des Menschen oder die diesen zur Existenz bringende Kausalität nicht sein. Sie kann dies in erster Linie um dessentwillen nicht, weil der Mensch ein dualistisches, die Natur dagegen ein monistisches Wesen ist und weil jene als ein bis zur Atomisierung geteiltes oder gebrochenes Sein den substantial ungeteilten monadischen Geist des Menshen nicht zu setzen vermag. Aber auch selbst der Leib des (ersten) Menschen ist und kann kein normales Produkt der in ihrer Entwickelung von Stufe zu Stufe fortschreitenden Natursubstanz sein. Zwar ist der Leib des Menschen seiner Substanz oder seinen Stoffen nach offenbar, wie der

Leib des Tieres oder jedes andere materielle Gebilde, ein Produkt der Natur. Die materiellen Atome, welche als die letzten, minimalen Wesensbestandteile den Leib des Menschen konstituieren, entstammen demselben mütterlichen Boden und sind von derselben Beschaffenheit, wie die entsprechenden Atome, aus denen alle übrigen materiellen Naturgebilde sich zusammensetzen. Daher kommt es auch, daſs der Mensch für die Erhaltung seines Leibes fort und fort auf die Stoffe der (antithetischen) Natur hin- und angewiesen ist. Nichtsdestoweniger war die Natur als solche doch nicht imstande und sie konnte es nicht sein, in dem Fortgange ihrer Entwickelung, etwa als das Schluſsglied derselben, aus ihrem Schoſse ebenso den Menschenleib in die Erscheinung treten zu lassen, wie sie vorher allen übrigen materiellen Bildungen zur Existenz und zum Dasein verholfen hatte. Und die Natur war hierzu aus dem Grunde nicht imstande, weil der Leib des Menschen als Naturgebilde ja nicht für sich lebt und leben sollte, sondern nur in der später zu charakterisierenden Einigung mit dem Menschengeiste. Der Leib des Menschen gehört demnach seiner Idee und Bestimmung nach gar nicht zur antithetischen (reinen) Natur, sondern er in Verbindung mit dem Geiste d. i. der Mensch bildet einen neuen, den dritten und letzten Weltfaktor, die Synthese der beiden groſsen Antithesen des Universums oder der Weltkreatur. Was aber zur antithetischen Natur als solcher nicht gehört, das liegt auch nicht in dem Bereiche ihrer Wirksamkeit, das kann sie auch nicht setzen und durch ihre alleinige Kraft und Macht zur Existenz gelangen lassen. So gewiſs daher die Natur für ihre eigene Vollendung auf die Einigung mit dem Geiste des Menschen angewiesen ist, was, wie gesagt, später wird bewiesen werden, ebenso gewiſs ist doch weder die Hervorbringung des (ersten) Menschenleibes noch auch die Ineinssetzung desselben mit dem Geiste des (ersten) Menschen ihr eigenes Werk. Nun werden wir im Verfolge unserer Erörterungen hoffentlich bis zur Evidenz darthun, daſs der Geist eines jeden Menschen als ein ganzheitliches und ursprünglich indifferentes Realprinzip einzig

und allein einem Schöpferakte Gottes als des absoluten Seins und Lebens sein Dasein zu verdanken haben kann. In ähnlicher Weise wird aber auch die den Leib des (ersten) Menschen hervorbringende Kausalität in einer Machterweisung Gottes zu erblicken sein. Zwar hat Gott den Leib des Menschen nicht unmittelbar d. i. in dem wahren und eigentlichen Sinne erschaffen; denn die Stoffe, aus welchen als aus seinen substantialen Bestandteilen derselbe zusammengesetzt ist, waren bei dem Eintritte des Menschen in die Welt samt und sonders in der antithetischen Natur längst schon vorhanden. Eine unmittelbare und wahrhafte Schöpfung Gottes ist der Geist eines jeden Menschen, denn ein jeder derselben wird von Gott nicht aus einem bei seiner Setzung schon vorhandenen universalen oder allgemeinen Geiste, sondern aus Nichts durch einen absoluten Willensakt des Absoluten d. i. als Substanz neu gesetzt und eben nur diese Setzungsweise ist es, welche im eigentlichen Sinne als Schöpfung vor jeder andern Setzungsweise eines Wesens ausgezeichnet wird und allein ausgezeichnet zu werden verdient. So d. i. durch einen wahrhaften und eigentlichen Schöpfungsakt hat Gott den Leib des (ersten) Menschen nicht gesetzt, sondern man wird sich zu denken haben, dafs der Wille Gottes durch eine besondere Einwirkung auf die Natur d. i. auf die Erde als den von Gott bestimmten Wohnsitz des Menschen die in dieser wirksamen Kräfte zur Hervorbringung des ersten Menschenleibes, was sie an sich oder aus und durch sich allein ohne jene Steigerung durch den Willen Gottes nicht konnten, ausrüstete und befähigte. Und in demselben Momente, in welchem die Erde auf Geheifs Gottes den Leib des ersten Menschen aus ihrem Schofse hervorgehen liefs, schuf Gott den von ihm für diesen bestimmten Geist oder die Seele und setzte beide, Leib und Seele, zur synthetischen Einheit zusammen, womit auch das letzte und Schlufsglied der Weltkreatur, die Synthesis der antithetischen Wesensgegensätze, ihre Verwirklichung gefunden hatte. Die Entstehung des ersten Menschen und in diesem indirekt auch die des ganzen Menschengeschlechts ist dem-

nach das gemeinschaftliche Produkt einer dreifachen Thätigkeit oder Wirksamkeit Gottes, der Setzung (Bildung) des Leibes seitens der antithetischen Natur mittels Einwirkung auf dieselbe zur Steigerung ihrer Kräfte bis zu der hierzu erforderlichen Höhe und Intensität, der (nicht Bildung sondern wirklichen Neusetzung oder) Schöpfung des Geistes und der Verbindung beider zur Einheit des Menschen. Von diesen drei Thätigkeiten Gottes werden die beiden ersteren, die Einwirkung auf die Natur zur Bildung des Leibes und die Schöpfung des Geistes, wohl ebenso in denselben Zeitmoment zusammenfallend gedacht werden müssen, wie die letztere, die Ineinssetzung von Seele und Leib zum Menschen, jenen beiden offenbar nur, wenn auch sicherlich gleich auf dem Fuſse, nachgefolgt sein kann. Aber wie hat man sich die Ineinssetzung oder die Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen näher zu denken? Welches ist ihre wahre und wesentliche Beschaffenheit? Die Erledigung dieser gewichtigen Frage soll die Aufgabe des folgenden § sein [5].

§ 25.

Die Vereinigung von Geist und Natur, Seele und Leib in dem Menschen.

1. In § 18 S. 197f. wurde hewiesen, daſs in der differenzierten Natur nichts anderes auf den Titel und die Ehre der Substanz, des realen und kausalen Seins Anspruch erheben könne als dasjenige, was ganz allgemein mit dem Namen des Stoffes, der Materie bezeichnet wird. Zwar war die Natursubstanz vor ihrer Differenzierung als Position Gottes mittelst Kreation noch nicht Stoff, Materie in dem eigentlichen Sinne sondern sie wurde dies erst infolge ihrer Entwickelung oder Differenzierung auf Grund der Geteiltheit, in die sie durch diese einging. Stoff, Materie ist geteiltes Sein, während jedes, wie immer sonst beschaffene, ungeteilte Sein sich eben dadurch auch als ein

nicht-stoffliches oder nicht-materielles oder, falls dasselbe auch in der Differenzierung seine ursprüngliche Ungeteiltheit und Ganzheit bewahrt, als ein immaterielles Sein charakterisiert. Daher sind, wie sich zeigen wird, sowohl Gott als der kreatürliche Geist in der That immaterielles Sein, immaterielle Realprinzipien oder Substanzen, indessen die Natur vor ihrer Differenzierung ein actu noch nicht-materielles, wenn gleich kein immaterielles Sein war, da sie ja die Bestimmung hatte und der Notwendigkeit unterlag, bei dem Beginne ihrer Differenzierung in substantiale Teile auseinanderzugehen und eben dadurch sich zu materialisieren.

Die Teilung der Natursubstanz in ihrer Differenzierung ging, wie früher dargethan, fort bis zur Atomisierung derselben und aus solchen materiellen Atomen ist auch die komplizierte Maschine des menschlichen Leibes zusammengesetzt. Nun ist der Geist oder die Seele des Menschen zwar kein materielles Atom, denn er ist kein atomisierter Bruchteil der Natursubstanz, aber er ist doch wie jenes wahrhafte, wenn auch von jenem qualitativ verschiedene Substanz und als solche, wie die materialisierte Natursubstanz, der Erzeuger und Träger eines unendlich mannigfaltigen Lebens. Auf Grund seiner permanenten Ungeteiltheit und Ganzheit könnte man ihn füglich als ein immaterielles Atom bezeichnen; wir wollen ihn statt dessen im Unterschiede von jedem Naturatome aber lieber Monade nennen. Und wie soll man sich nun den Geist des Menschen mit dem Leibe desselben in Verbindung gesetzt denken? Offenbar ist die Verbindung beider insofern eine reale oder substantiale, als die beiden Substanzen, Geist und Leib, einander unmittelbar berühren, beide gleichsam an einander geheftet und, sozusagen, zur Einheit einander zusammengefügt sind. Zwar ist die Verbindung beider insofern keine substantiale, als jene nicht bewirkt und auch nicht zu bewirken imstande ist, dafs die qualitative Verschiedenheit von Geist und Leib als Substanzen aufgehoben und beide durch ihre Einigung in eine dritte Substanz verwandelt würden, in der sie selber ihre wesenhafte Identität an den Tag legten,

etwa wie zwei Drittel Wasser- und ein Drittel Sauerstoff (H_2O) infolge ihrer chemischen Verbindung mit einander zu Wasser werden. Vielmehr bleibt der Geist in der Verbindung mit dem Leibe Geist und jener bleibt Leib, jeder mit allen denjenigen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten, die ihm als solchem unverlierbar und wesentlich sind. Unter Berücksichtigung dieses Umstandes möchte es daher auch nicht Unrecht sein, wenn man die Verbindung von Leib und Seele im Menschen mit Günther und seiner Schule als eine blofs formale bezeichnen wollte, die später, nachdem der Geist zu selbstbewufstem Leben erwacht ist, eine persönliche genannt zu werden verdienen möchte. Doch — mag man die Art der Verbindung der zwei substantialen Faktoren des einen Menschen mit einem Worte bezeichnen, wie immer man wolle, sicher ist, dafs beide Substanzen einander unmittelbar berühren und an einander gefügt sind. Und dieses Verbundensein eines Materiellen und eines Immateriellen schliefst deswegen auch keine Unmöglichkeit in sich, weil beide, Geist und Leib, in ganz gleicher Weise Substanzen sind und eben deswegen jeder von beiden auch alles dasjenige besitzt und mit dem andern teilt, was der Begriff der Substanz als wesentliches und unverlierbares Merkmal in sich schliefst. Hierzu gehört aber wie einerseits Autonomie und Selbständigkeit, eine Existenz in und an sich selbst, nicht in und an einem anderen, wie dies bei jeder Erscheinung in Rücksicht auf die ihr unterliegende Substanz der Fall ist, so anderseits Räumlichkeit oder Raumerfüllung, die daher dem Geiste als einer immateriellen Monade ebenso wenig als irgendeinem materiellen Naturatome mit Fug und Recht abgesprochen werden kann. Und weil der Geist nicht weniger ein räumliches Wesen ist als das Naturatom, so ist seine Gegenwart wie die des letzteren in jedem Augenblicke auch an einen bestimmten Ort gebunden. Da wirft sich uns bei dieser Betrachtung denn auch die alte Frage wieder in den Weg: Mit welchem Teile des Leibes ist der Geist des Menschen in unmittelbare substantiale Verbindung gesetzt? Wo hat der Geist in dem Leibe seinen Sitz? [6].

2. Es wurde früher nachdrücklich hervorgehoben, dafs der Geist des Menschen als ein ein- und ganzheitliches oder monadisches Realprinzip nur zur Führung eines subjektiven Lebens befähigt sei, welches in den mannigfaltigen Lebensäufserungen seines Fühlens, Denkens (Erkennens) und Wollens in die Erscheinung trete. Nicht weniger wurde betont, dafs auch die Natur, dieser kreatürliche Wesensgegensatz des kreatürlichen Geistes, in ihren animalischen Individuen und in höchster Instanz in dem Leibe des Menschen ein subjektives Leben anstrebe und thatsächlich erreiche. Nun hat vor allem die Physiologie des laufenden Jahrhunderts die schon früher bekannte und geglaubte Thatsache zur vollen, unbezweifelbaren Gewifsheit erhoben, dafs alle Äufserungen des sinnlich-subjektiven Lebens des Menschen, also alle sinnlichen Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen in dem Kopfe desselben von dem Gehirne hervorgebracht werden. Zwar verlegt jeder Mensch ganz unwillkürlich und unvermeidlich eine grofse Zahl seiner sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen in die äufseren Sinnesorgane. So fühlt jeder den ihn folternden Zahnschmerz in den Zähnen; einen Nadelstich in den Finger in der Fingerspitze, das Podagra in dem Fufse u. s. w. Aber es kann gegenwärrtig keinem Zweifel mehr unterliegen, dafs diese und ähnliche sinnliche Gefühle so wenig als die sinnlichen Vorstellungen und Begehrungen ihren eigentlichen und wahren Sitz nicht in den betreffenden äufseren Organen des Leibes haben sondern sicher ist, dafs wir durch eine uns unvermeidliche Illusion sie dorthin nur verlegen, während sie thatsächlich samt und sonders in dem Gehirne entspringen und von diesem gebildet oder ausgeprägt werden [7]. Nicht mit gleicher Sicherheit wie hierüber läfst sich auch die weitere Frage schon entscheiden, ob die Entstehung unserer sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen in örtlich getrennten Hirnprovinzen stattfinde, so dafs die Rede mancher Physiologen unserer Tage von Sehsinn-Substanzen, Hörsinn-Substanzen, Riechsinn-Substanzen u. s. w. des Gehirns und ihrer verschiedenen Lokalisation Berechtigung habe, oder aber ob dieses nicht

der Fall sei und alles subjektive Leben der Sinnlichkeit an einer und derselben Stelle des Gehirns entspringe und von den diese Stelle erfüllenden Atomen oder Molekeln erzeugt werde. Wird es der Naturwissenschaft dereinst gelingen, die zuletzt berührte Frage in der einen oder andern Art zur gewissen Entscheidung zu bringen, so wird der Ausfall derselben wohl auch einen modifizierenden Einfluſs auf die Auffassung des menschlichen Geistes ausüben. Wir unserseits haben einstweilen beide Fälle als mögliche stehen zu lassen und bei der Erledigung des hier zur Sprache gebrachten Gegenstandes zu berücksichtigen.

Während eine namhafte Reihe materieller Lebensprozesse des menschlichen Leibes dem Bewuſstsein und Willen des Geistes notorisch entzogen ist, ist es dagegen anderseits eine ebenso unbezweifelbare Thatsache, daſs die leiblichen subjektiven Lebensäuſserungen zu dem Leben des Geistes in der allerengsten Beziehung stehen. Zwar sind die Prozesse, auf welchen die zuletzt genannten Lebensäuſserungen beruhen und durch die sie zustande kommen, unmittelbar dem Geiste ebenfalls unbekannt; er lernt sie nur kennen sehr allmählich durch den Fortschritt der Wissenschaft, so allmählich, daſs selbst heute nach jahrtausendelang fortgesetzten Untersuchungen jene der Forschung immer noch eine Menge ungelöster Probleme darbieten. Aber die Resultate und Endergebnisse jener Prozesse, die Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen des Leibes oder der Sinnlichkeit, fallen unmittelbar in das Bewuſstsein des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes; auf sie als solche übt derselbe, wie wir bald sehen werden, auch den allergröſsten Einfluſs aus, indem er sie in mannigfacher Weise modifiziert und, was die sinnlichen Vorstellungen angeht, dieselben sogar in die der Sinnlichkeit als solcher unmögliche Form der Allgemeinvorstellungen oder der logischen Begriffe um- und weiterbildet.

Kommen wir nun auf die Frage nach dem Sitze des Geistes in dem Leibe zurück, so werden die vorhergehenden Bemerkungen zur Erledigung derselben uns den Weg zeigen

können. Der unmittelbare Rapport, in welchem der Geist nach erlangtem Selbstbewufstsein zu den subjektiven Lebensäufserungen der Sinnlichkeit und umgekehrt diese zu jenem sich befinden, beweist augenscheinlich, dafs jener als immaterielle Substanz mit allen denjenigen Hirnmolekeln verbunden sein mufs, in denen die Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen der Sinnlichkeit ihren Ursprung haben und von denen sie hervorgebracht werden. Würde nun die Erzeugung alles subjektiven Lebens der Sinnlichkeit in der Art an einer und derselben Stelle des Gehirns stattfinden, dafs jene ihrem ganzen Umfange nach denselben Hirnmolekeln übertragen wäre, so würde dieses subjektive Lebenszentrum des Gehirns auch das Organ sein, mit dem allein man den Geist des Menschen in unmittelbarer Berührung und Verbindung stehend sich denken müfste. Etwas anders dagegen gestaltet sich die Sache, wenn die Erzeugung des subjektiven Lebens der Sinnlichkeit auf verschiedene räumlich getrennte Hirnprovinzen verteilt sein sollte. Wie immer man in diesem Falle die in Rede stehende Verbindung von Geist und Leib des Menschen im einzelnen sich auch vorstellen mag, dieselbe wird auch jetzt eine derartige sein müssen, dafs sie dem Geiste die Möglichkeit bietet, die von jeder Hirnprovinz erzeugten subjektiven Lebensäufserungen in sein eigenes Bewufstsein aufzunehmen und durch seinen Willen mehr oder weniger zu influenzieren; er wird daher auch mit jeder jener Hirnprovinzen direkt oder indirekt in Verbindung stehen. Solange die anatomische und physiologische Untersuchung des Gehirns über die Lokalisation unseres Sinnenlebens keine bestimmteren und genaueren Aufschlüsse als bisher zu erteilen weifs, werden wir uns mit der soeben gegebenen Andeutung über die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Leibe in diesem Falle wohl begnügen müssen und dürfen. Unter allen Umständen ist die Verbindung beider Faktoren also eine solche, dafs zwischen denselben die innigste Wechselwirkung stattfindet, wodurch diejenige Erscheinung zu Tage kommt, die man seit den Zeiten der mittelalterlichen Scholastik als Gütergemeinschaft oder

als communicatio idiomatum beider bezeichnet hat. Es fragt sich: was unter derselben zu verstehen ist und in welchen Erscheinungen sie sich im einzelnen zu erkennen giebt [8].

§ 26.

Die Gütergemeinschaft von Geist und Natur, Seele und Leib.

Der Ausdruck: Gütergemeinschaft (communicatio idiomatum) bezeichnet seinem Wortlaute nach den gegenseitigen Austausch, welcher zwischen den Lebenseigentümlichkeiten beider substantialen Faktoren des einen Menschen ganz offenbar stattfindet. Sowohl der Geist als der Leib des Menschen, jeder für sich, ist die Quelle eines unerschöpflichen, von dem des andern Faktors qualitativ oder wesenhaft verschiedenen Lebens, wie denn überhaupt keine Substanz ein bloſses Realprinzip ist oder bleibt, sondern in ihrer und durch ihre Entfaltung oder Differenzierung auch zu einem Kausal- oder Lebensprinzipe sich entwickelt. Das Leben des menschlichen Geistes wurzelt demnach nicht in dem Leibe desselben und umgekehrt das des Leibes nicht in dem Geiste, sondern jeder von beiden hat sein Leben wie in sich so auch aus und durch sich — eine Auffassung, die in jüngster Zeit nur durch den Einfluſs der aus dem hellenischen Altertum herübergenommenen absurden Lehre von dem sogenannten an sich toten Stoffe in dem verjesuitisierten römischen Kirchenwesen geleugnet und in Verwirrung gebracht werden konnte. Aber das Leben beider substantialen Faktoren des Menschen spielt sich in demselben nicht, sozusagen, getrennt neben einander ab, sondern beiderlei Lebensäuſserungen sind in der mannigfaltigsten Weise mit einander gleichsam verschlungen, wirken auf einander ein und vereinigen sich in einer Art, wodurch der Mensch trotz seiner substantialen Zweiheit dennoch ein einheitliches Wesen, nämlich: die synthetische Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib wird und als solche in allen durch ihn in die Erscheinung ge-

setzten Lebensäufserungen sich offenbart und offenbaren mufs. Und worin giebt sich die Synthesis von Geist und Natur im Menschen zunächst und aufs unzweideutigste zu erkennen?

1. Der Geist ist ursprünglich als Setzung Gottes mittels Kreation nach § 15 S. 135f. ein noch indifferentes d. i. ein noch völlig lebloses, wohl aber lebensfähiges reales oder substantiales Prinzip. Tritt der Geist nun durch Einwirkung andern realen Seins auf ihn und durch Rückwirkung gegen jene in die Entwickelung und dadurch in das Leben ein, so setzt sich als erste, bedeutungsvolle Frucht desselben in ihm das Wissen um sich selbst als den Real- und Kausalgrund seiner eigenen, von ihm in und an ihm wahrgenommenen Erscheinungen, das Selbstbewufstsein, der Ichgedanke ab. Ein wahrhaftes und eigentliches Selbst oder Ich ist oder wird daher nur der Geist, nicht die Natur oder irgendeine Individualität der Natur, mithin auch nicht der Leib des Menschen, aus dem schon bekannten Grunde, weil einem in seiner Differenzierung sich zersetzenden substantialen Prinzipe die Gewinnung des Ichgedankens eine absolute Unmöglichkeit ist. Nun bringt aber die synthetische Einigung von Geist und Natur in dem Menschen und die infolge dessen eintretende communicatio idiomatum es mit sich, dafs der Geist nicht blofs sein eigenes Sein und Leben sondern auch das des mit ihm verbundenen Leibes in sein Selbstbewufstsein ebenfalls aufnimmt, es sich gleichsam aneignend und auf sich beziehend, so dafs der ganze Mensch mit allem, was in und an ihm vorgeht, unter den Exponenten derselben Ichheit und Persönlichkeit zu stehen kommt. Der Mensch ist daher, ungeachtet der Zweiheit der ihn bildenden substantialen Faktoren, dennoch nur ein Ich, eine Persönlichkeit. Und die Erscheinung, durch welche die eine Persönlichkeit des Menschen sich zur Offenbarung bringt, ist der Ichgedanke, das Selbstbewufstsein, dessen Inhalt daher aus zweierlei qualitativ oder wesentlich verschiedenen Elementen, aus geistigen und natürlichen, seelischen und leiblichen sich zusammensetzt. Das eine Ich sagt von sich beides, Geistiges und Natürliches, mit dem-

selben Rechte aus. So gewiſs der seiner selbst bewuſste Mensch sich als ein immaterielles, freies, unsterbliches u. s. w. Wesen behaupten und geltend machen darf, wofern er den geistigen, seine Persönlichkeit oder sein Ich mitkonstituierenden Faktor im Auge hat, ebenso gewiſs ist er unter Berücksichtigung seines Leibes auch befugt die jenen diametral entgegengesetzten Prädikate der Materialität, der Unfreiheit oder Notwendigkeit, der Sterblichkeit u. s. w. von sich auszusagen. Denn das Ich oder die Persönlichkeit des Menschen ist, wie dieser selbst, eine zusammengesetzte Gröſse; in ihr flieſsen die verschiedenen, an sich entgegengesetzten Lebensströme von Geist und Natur, Seele und Leib zu einem einheitlichen Bewuſstsein gleichsam zusammen. Das kann nun freilich nicht heiſsen und darf nicht so verstanden werden, als ob der eine der beiden Wesensfaktoren des Menschen, der Leib desselben, an sich leblos oder tot sei, so daſs er ein ihm eigentümliches und aus ihm selbst stammendes Leben gar nicht habe, vielmehr alles Naturleben des Menschen ebenfalls dem Geiste desselben entspringe und von diesem in den Leib nur gleichsam ausgegossen werde. Wäre es so, wie der in der mittelalterlichen Scholastik versteinerte Jesuitismus sich vorstellt, könnte dann die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur wohl noch aufrecht erhalten werden, sie, die sich uns durch eine sorgfältige Untersuchung des Bewuſstseins beider Substanzen doch als eine unbezweifelbare Wahrheit sonnenklar ergeben hat und die schlechterdings nicht preis gegeben werden darf, ohne die Grundlage des positiven Christentums ein- für allemal unheilbar zu ruinieren? Der Leib lebt demnach sein Leben zwar nur in der Einigung mit dem Geiste aber dennoch aus und durch sich, genau ebenso, wie der Geist das Subjekt und die Kausalität auch des seinigen ist. Nur ist das leibliche Leben von dem Geiste wie sein eigenes in das Licht des Selbstbewuſstseins erhoben und diesem als Inhalt mit hinzugefügt. „Der menschliche Geist“, schreibt mit vollem Rechte Anton Günther, „bezeichnet mit demselben Worte: Ich, womit er (eigentlich nur) den Gedanken von ihm selber

als dem Realgrunde seiner Thätigkeit zur äufserlichen Darstellung bringt, sich (auch) als den Eigentümer von Zuständen und Gegenständen, die ihm als solchem nicht zukommen. Es geschieht dies aber nur infolge der Gehörigkeit und Angewiesenheit der Physis, wie sich diese in der Leiblichkeit des Menschen individualisiert hat, an den Geist, und folglich nach der bekannten Regel: a potiori fit denominatio. Die Natur verliert, wie das Weib, in der Ehe mit dem Geiste ihren früheren Namen.“ [9] Durch diese Hingabe des Leibes an den Geist greift der letztere aber auch in mannigfaltigster Weise umgestaltend und weiter bildend in das Leben jenes hinein. Und wie dies in anderen Lebenskreisen der Sinnlichkeit stattfindet, so vor allem ganz vorzugsweise in der Sphäre des sinnlichen Bewufstseins, indem dieses durch den Geist in eine Form erhoben wird, die ihm die Natur, selbst in ihrer edelsten Individualität, zu geben aufserstande ist und durch welche allein dem Menschen ein eigentliches Verständnis der Natur erst möglich wird. Wenden wir zunächst diesem bedeutungsvollen Gegenstande unsere Aufmerksamkeit zu.

2. Der Ichgedanke, das Selbstbewufstsein des Geistes beruht, so haben wir gesehen, auf einem in diesem vor sich gegangenen Prozesse, durch welchen eine zweifache, wesentlich verschiedene Seite desselben vor ihm selbst enthüllt und offenbar wird. Die eine dieser beiden Seiten ist die seines Erscheinens, die andere die des realen oder substantialen Seins. So wie das ursprünglich indifferente Sein in dem und durch den erwähnten Prozefs, ohne substantiale Zersetzung, in die hervorgehobenen unterschiedlichen Momente sich differenziert, so bringt der Geist beide Momente sich auch zum Bewufstsein, so dafs das Wissen seiner selbst, schon gleich bei seinem ersten Aufleuchten in ihm, einen doppelten, wesentlich verschiedenen Inhalt hat. Es ist ein Wissen um die dem Geiste infolge seiner Differenzierung immanent gewordenen Erscheinungen und ein Wissen um sich als das ein- und ganzheitliche reale oder substantiale Prinzip oder Subjekt derselben. Die Erscheinungen in ihm sind

nach unserem früher erbrachten Nachweise für den Geist ein Gegenstand der Anschauung, der unmittelbaren Wahrnehmung; dagegen schaut der Geist sich als substantiales und kausales Prinzip nicht an, sondern zum Wissen seiner selbst in der erwähnten Richtung kommt er nur dadurch, dafs er die Erscheinungen in ihm auf sich bezieht und in sich als ihrem Real- und Kausalprinzipe begründet.

Einmal seiner selbst bewufst oder ein Ich geworden, ist der Geist des Menschen selbstverständlich auch in der Lage, dem reichen Inhalte des Selbstbewufstseins seine betrachtende Aufmerksamkeit zuzuwenden und über denselben mit Freiheit sowie mit geringerer oder gröfserer Intensität zu reflektieren. Hierbei kann ihm zunächst unmöglich die Bemerkung entgehen, dafs die vielen sehr verschiedenartigen Zustände oder Erscheinungen in ihm z. B. die zahlreichen Akte seines Glaubens, Hassens, Liebens, Fürchtens u. s. w., jeder für sich, ein in sich abgeschlossenes und gegen alle übrigen Erscheinungen scharf abgegrenztes Gebilde sind. Aber ebenso wenig wird anderseits auch unbemerkt bleiben, dafs mehrere und in letzter Instanz sogar alle dem Geiste immanent werdenden Erscheinungen trotz ihrer individuellen Verschiedenheit das eine und andere und vielleicht vielerlei mit einander gemeinsam haben. So ist es z. B. allen Erscheinungen ohne Ausnahme gleich notwendig und wesentlich, dem Geiste als solchem oder als ihrem substantialen Prinzipe immanent zu sein, nur in und an ihm ihre Existenz haben und erhalten zu können. Die Reflexion des Geistes auf seine eigene innere Erscheinungswelt setzt denselben daher auch in den Stand, das in höherer oder niedrigerer Ordnung in jener vorkommende Gemeinsame, mit Ausscheidung der individuellen Verschiedenheiten, für sich herauszugreifen und dasselbe jedesmal, je nach seiner Zusammengehörigkeit, zur Einheit des Gedankens mit einander zu verbinden. Ein Beispiel möge das, was wir sagen wollen, ins rechte Licht setzen.

Angenommen, der auf sich selbst reflektierende Geist bemerkt in sich mehrere Glaubensakte, die, was ihre Inten-

sität und die Objekte betrifft, auf welche jene sich beziehen oder die sie zum Inhalte haben, sehr von einander verschieden sind. Ungeachtet dieser und anderer Verschiedenheiten haben sie alle doch auch manches mit einander gemeinsam. Einmal sind alle dem Geiste als solchem angehörig und immanent. Diese Eigenschaft teilen sie sogar mit allen übrigen Erscheinungen des Geistes. Sieht der Geist daher von allen sonstigen, den einzelnen ihm immanenten Erscheinungen ebenfalls zukommenden Eigenschaften ab und richtet er sein Augenmerk ausschliefslich auf die allen Erscheinungen gemeinsame Eigenschaft der Immanenz, so gewinnt er durch dieses Verfahren den Gedanken der Erscheinung als solcher oder er erhebt sich zur Bildung der Allgemein-Vorstellung oder des Begriffes der Erscheinung überhaupt, welcher Begriff, sprachlich formuliert, die Definition der letzteren liefert. In ganz ähnlicher Art gewinnt der auf sich selbst reflektierende Geist die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff des Glaubens, Hassens, Liebens, Fürchtens u. s. w. dadurch, dafs er die in seinen einzelnen Glaubens- u. s. w. Akten vorkommenden Verschiedenheiten fallen läfst, dagegen das in allen regelmäfsig Wiederkehrende oder Gemeinsame für sich herausgreift und als gleichwesentliche Merkmale dem Inhalte eines und desselben Gedankens einordnet. Ja auch von sich selbst als dem substantialen und kausalen Prinzipe aller ihm immanent werdenden Erscheinungen wird der Geist sogar die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff gewinnen können, wiewohl er selbst in der erwähnten Beziehung keineswegs ein Moment in der Differenzierung einer allgemeinen Substanz ist, vielmehr als ein Sein an und für sich oder als eine ganzheitliche Substanz angesehen und honoriert sein will. Denn macht der Geist sich nicht nach der Seite seines Erscheinens sondern nach der seines realen Seins oder macht er sich als Substanz zum Gegenstande seiner reflektierenden Betrachtung, so kann ihm hierbei auf die Dauer unmöglich verborgen bleiben, welche Eigenschaften ihm als einer Substanz und welche ihm als einer kreatürlichen geisti-

gen Substanz zukommen und wesentlich sind. Und greift der Geist jene wie diese nun wieder für sich heraus und verbindet sie als wesentliche Merkmale in die Einheit desselben Gedankens, so gewinnt er durch jene Manipulation ebenso die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff der Substanz überhaupt, wie er durch diese den Begriff der kreatürlichen geistigen Substanz oder des kreatürlichen (endlichen) Geistes dem Inhalte seines Bewufstseins als integrierenden Bestandteil desselben einfügt.

Aus den vorherigen Ausführungen geht unseres Erachtens sonnenklar hervor, dafs der Mensch nicht blofs, wie Günther will, deswegen Allgemein-Vorstellungen oder Begriffe zu bilden vermag, weil er ein synthetisches, aus Geist und Natur bestehendes Wesen ist und zwar dadurch, dafs „der Geist in das Leben und Bilden der Natur eingeht", während „ihm (dem Geiste) als solchem in seiner Innerlichkeit jede Begriffsformation fremd bleiben müsse" [10]. Vielmehr besitzt der Geist auch schon in und an sich selber, sowohl in seiner formalen Erscheinungs- als in seiner realen Seinssphäre das erforderliche Material, welches selbst ihn zur Bildung von Begriffen herausfordert und ihm die Bildung einer unermefslichen Zahl derselben ermöglicht. Aber wenn nicht die volle und ganze, so doch eine grofse Wahrheit liegt ohne allen Zweifel in Günthers soeben besprochener Lehre. Und diese besteht ohne weiteres in der Behauptung, dafs der Geist des Menschen alle diejenigen Begriffe, welche die Natur in ihren zahllosen Bildungen und Gestaltungen zum Inhalte und Gegenstande haben, nur mit Hilfe und durch Vermittelung der ihm geeinten Sinnlichkeit oder Leiblichkeit zu gewinnen und auszuprägen imstande ist. Zur Bildung seiner Naturbegriffe kommt der Mensch in der That nur als dualistisches oder synthetisches Wesen, indem der Geist in ihm das natürliche Bewufstsein desselben aus der Form der Einzel-Vorstellungen in die der logischen Allgemein-Vorstellungen oder Begriffe um- und weiterbildet und dadurch das Bewufstsein der Natur selbst in seine höchste, dieser als solcher unerreichbare Vollendung einführt.

In § 19 Nr. 2 S. 209f. wurde im Gegensatze zur diesbezüglichen Lehre Günthers dargethan, daſs die Natursubstanz in allen ihren animalischen Individuen, von dem niedrigsten angefangen bis zu dem höchstorganisierten, nur Einzel- oder Individual-, keine Allgemein-Vorstellungen, auch nicht in der allerunvollkommensten Form der sogen. „Schemata" auszuprägen vermöge. Das Denken oder Vorstellen des Sinnen-Subjekts bewegt sich immer und überall wie in dem bloſsen Erscheinungsgebiete ohne Erfassung und Unterscheidung des den Erscheinungen zugrunde liegenden substantialen Seins, so auch in der Form von Einzel-Vorstellungen ohne Ausprägung der diesen nach Inhalt und Form implicite involvierten logischen Begriffe. Aber was dem Sinnen-Subjekte, also auch der Leiblichkeit (dem Gehirne) des Menschen als solchen nicht möglich ist, das kommt in dem Menschen doch zustande durch den Einfluſs und die Wirksamkeit des Geistes.

Die Natur steht mit dem Geiste des Menschen in unmittelbarer, lebendiger Beziehung und Wechselwirkung nur durch Vermittelung des menschlichen Leibes, bezw. der äuſseren Sinnesorgane und des sensiblen Nervensystems. Daher bieten sich die von diesem, namentlich von dem Zentralorgan desselben, dem Gehirne, gebildeten Vorstellungen auch ganz unwillkürlich dem Geiste als Objekte der Betrachtung und Bearbeitung dar. Wie der Geist, nachdem er einmal ins Selbstbewuſstsein erwacht ist, die ihm selbst immanenten Zustände oder Erscheinungen seiner freien Bearbeitung unterwirft, so steht ihm die gleiche Macht auch bezüglich aller von dem Gehirne gebildeter sinnlichen Vorstellungen zur Verfügung. In der Ausübung dieser Befugnis greift der Geist nun das in einigen, mehreren, vielen oder allen Einzel-Vorstellungen der Sinnlichkeit stets Wiederkehrende und Gemeinsame mit Ausscheidung des nur einer Vorstellung zukommenden Individuellen für sich heraus, vereinigt jene gemeinsamen Merkmale zu einem Gedanken und gewinnt so die Allgemein-Vorstellung oder den Begriff einer geringeren oder gröſseren Gruppe von Erscheinungen. Bei

der Bildung unserer Naturbegriffe sind demnach der Geist wie das Gehirn in ganz gleicher Weise, wenn auch in verschiedener Richtung mitbeteiligt. Das Gehirn bietet in seinen sinnlichen Einzel-Vorstellungen dem Geiste den Stoff, das Material zu den erwähnten Begriffen. Allein dieses Material aus der Form der Einzelvorstellungen in die der Allgemein-Vorstellungen oder der Begriffe zu erheben, ist einzig und allein Sache und Werk des Geistes. So z. B. bildet der Geist des Menschen aus mehreren sinnlichen Einzel-Vorstellungen verschiedener Spitze, Doggen, Windspiele u. s. w. die Begriffe Spitz, Dogge, Windspiel u. s. w., aus diesen und den ihnen verwandten Begriffen: Mops, Neufundländer u. s. w. bildet er den Begriff: Hund; aus den Begriffen Hund, Katze, Pferd u. s. w. den Begriff: Säugetier u. s. w. u. s. w. Diese Art der ursprünglichen Gewinnung unserer Naturbegriffe giebt zugleich die Materialien an die Hand zur Entscheidung der doppelten Frage, welche Beziehung unter den zahlreichen von dem Menschen gebildeten Naturbegriffen obwalte und in welchem Falle einem derartigen Begriffe Realität zukomme, in welchem nicht.

Das Verhältnis, in dem die erwähnten Begriffe zu einander sich befinden, ist im allgemeinen das der Neben- sowie der Unter- und Überordnung. Es giebt ganze Gruppen von aus allen Gebieten der Natur und ihres Lebens abstrahierten Begriffen, welche dem zunächst über ihnen liegenden Begriffe in ganz gleicher Weise sich unterordnen. Dieses ist z. B. der Fall mit den Begriffen: Spitz, Dogge, Windspiel, Mops, Pudel u. s. w. in ihrer Beziehung zu dem Begriffe Hund. Jene sind offenbar einander nebengeordnet, sie stehen auf gleicher Stufe der Klassifikation, dieser ist ihnen allen ebenmäſsig übergeordnet, er verhält sich zu ihnen als die übergeordnete Gattung (genus proximum) zu den ihm untergeordneten Arten (species). Dagegen ist derselbe Begriff, welcher in der einen Beziehung Gattungsbegriff ist, in Rücksicht auf andere Begriffe auch wieder selbst Artbegriff. Während die Begriffe Spitz, Dogge u. s. w. dem Begriffe Hund als ihrem höheren Gattungsbegriffe sich unterordnen, ist umge-

kehrt dieser selbst in Verbindung mit den Begriffen Katze, Pferd u. s. w. auch wieder Artbegriff des ihm übergeordneten Gattungsbegriffes Säugetier. Hieraus ersieht man aufs deutlichste, dafs die vom Geiste des Menschen aus den Sinnes-Vorstellungen des letzteren mittels fortgesetzter Verallgemeinerung oder Abstraktion gewonnenen Naturbegriffe, so zu sagen, in eine Begriffspyramide sich auswachsen werden, in der jeder Begriff mit allen übrigen seine ganz bestimmte den anderen teils neben- teils unter- und teils übergeordnete Stelle hat. Jeder Begriff ist an sich zwar eine Einheit, eine in sich abgeschlossene Gedankenbildung, aber keiner steht innerhalb des Begriffsorganismus isoliert da, sondern ein jeder hat gegenüber allen anderen Begriffen gleichsam offene Seiten, durch welche er zu ihnen in das Verhältnis der Neben-, der Unter- oder Überordnung tritt oder durch welche er sich als eine mit anderen Begriffen entweder auf derselben Stufe der Abstraktion stehende oder als eine niedrigere (konkretere) oder höhere (abstraktere) Allgemein-Vorstellung von bestimmter Rangordnung ausweist. Und während die Grundlage, auf der die in Rede stehende Begriffspyramide ruht und der mütterliche Boden, dem sie durch den Geist des Menschen entlockt wird, die mittels der Sinnesthätigkeit gewonnenen Wahrnehmungen oder die sinnlichen Einzel-Vorstellungen sind, wird ihre höchste Spitze in einen Begriff ausmünden, welcher an Umfang der reichste, an Inhalt der ärmste ist, so dafs alle übrigen ihm als ihrer höchsten, allgemeinsten Gattung sich unterordnen. Fragt man, welches dieser höchste, an Inhalt leerste und an Umfang umfassendste Begriff in der Skala unserer Naturbegriffe sein wird, so ist es kein anderer als der des Naturprodukts oder der Naturerscheinung als solcher. Denn alles und jedes in der Natur, was immer es sonst sein mag, teilt mit allem anderen wenigstens das eine, eine Setzung oder Erscheinung der einen allgemeinen sich differenzierenden Natursubstanz zu sein.

Was endlich die Frage nach der Realität unserer Naturbegriffe angeht, so ist aus dem vorher Bemerkten ebenfalls ersichtlich, dafs nur diejenigen Begriffe auf eine solche

Anspruch erheben können, welche, es sei durch wie viele Zwischenstufen auch immer, mittelbar oder unmittelbar zuletzt auf eine sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung zuzückleiten. Jeder Naturbegriff, in welcher Höhe oder Tiefe der Abstraktion oder Allgemeinheit er liegen mag, mufs sich durch sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung bewähren lassen, wofern der Denkgeist des Menschen die Veranlassung und Berechtigung haben soll, ihm Realität zuzuerkennen und ihn nicht viel mehr den Ausgeburten der dichtenden und schwärmerischen Einbildungskraft zuzuweisen. Für unser Denken und Erkennen der Natur und ihrer Gegenstände — nicht aber auch für das aller übrigen Dinge — gilt ohne weiteres und ohne allen Zweifel Kants bekannter Ausspruch, der da lautet: „Alles Denken mufs sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ [11]

Endlich ist aus den vorherigen Erörterungen, die wir hier, weil wir keine Logik zu schreiben beabsichtigen, nicht weiter ausspinnen können, auch noch einleuchtend, dafs der Mensch nur durch die Ausprägung, die stetige Bearbeitung und Vervollkommnung der in Rede stehenden Begriffe sich ein eigentliches und wahrhaftes Verständnis der Natur anzueignen vermag. Das Sinnen-Subjekt nimmt in und von der Natur nur zahllose Einzelheiten wahr, die es unserer früheren Darlegung gemäfs (vgl. § 20 S. 223 f.) höchstens in einige dürftige Beziehungen zu einander setzen kann. Daher ist ihm, selbst bei schärfster und genauester Sinnesthätigkeit, ein Verständnis der Natur doch unmöglich. Der Mensch dagegen weist durch seine (logischen) Begriffe jedem mittels der Sinne beobachteten Dinge oder Vorgange in der Natur die ihm in dem grofsen Ganzen zukommende Stelle an. Dazu kommt noch, dafs ebenfalls nur die logischen Begriffe es sind, durch welche der Mensch zur Unterscheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen, des Bleibenden von dem Wechselnden und Zufälligen in den

Natur-Erscheinungen sich zu erheben vermag, während in jeder Sinnes-Wahrnehmung beide Elemente ungetrennt und untrennbar mit einander verbunden sind. Durch alles dieses bringt der Mensch die Natur ungeachtet ihres steten, ununterbrochenen Wechsels vor dem Blicke seines Geistes gleichsam zum Stehen und daher heifst auch der Einblick, den der Geist durch jenes Verfahren in die Natur sich erringt, Verständnis, während die Fähigkeit des Geistes für dieses ganz analog Verstand genannt wird. Der Verstand ist das Vermögen der (logischen) Begriffsbildung. Und da die Begriffe des Geistes, sofern sie die Natur zum Gegenstande haben, aus dem fruchtbaren Felde der Sinnes-Wahrnehmungen gewonnen werden, so mag man, wenn man will, den ersten Ansatz zum Verstande auch schon dem Sinnen-Subjekte zusprechen. Indessen im eigentlichen und wahren Sinne kommt diesem Verstand doch nicht zu, aus dem einfachen Grunde, weil Sinnes-Wahrnehmung und logischer Begriff nicht identisch sind und weil das Sinnen-Subjekt jene in diesen fortzubilden auch schlechterdings aufserstande ist. Eigentlicher Verstand ist das Privilegium des Geistes im Menschen, sowie dies bezüglich der Vernunft als des Vermögens der Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w., kurz als der Erzeugerin der Kategorieen auf Grund unserer früheren Darlegung ohnehin als selbstverständlich erscheint. Und mit den beiden Vermögen des Verstandes und der Vernunft oder richtiger mit beiden grundverschiedenen Bethätigungen einer und derselben Reaktivität des Geistes ist derselbe in den Stand gesetzt, nicht nur die Natur sondern alles Daseiende im Himmel und auf Erden nicht blofs zu verstehen sondern auch zu begreifen, d. i. alles in sein Bewufstsein Eintretende auf seine letzten substantialen und kausalen Gründe zurückzuführen und dadurch das Bedürfnis seiner als eines intelligenten Wesens bis zur vollen Sättigung zu befriedigen [12].

3. Die vorhergehenden Erörterungen erschöpfen noch keineswegs die Einwirkung, welche der Geist als das hegemonische

Prinzip im Menschen auf das subjektive Leben der Sinnlichkeit ausübt. Denn nicht minder als das sinnliche Bewuſstsein ist auch das entsprechende Fühlen und Wollen oder Begehren der Herrschaft des Geistes unterworfen. Es ist aus Erfahrung allgemein bekannt, wie sehr ein starker, energischer Geist auf die Gefühle der ihm geeinten Sinnlichkeit, dieselben bald steigernd bald beruhigend und besänftigend einzuwirken imstande ist. Lassen wir indessen die sinnliche Gefühlswelt und ihr Verhältnis zum Geiste auf sich beruhen und wenden wir unsere Betrachtung ausschlieſslich nur dem Einflusse noch zu, der von dem Geiste auf das sinnliche Begehren ausgeübt werden kann und nach einer Richtung hin ausgeübt werden muſs, wofern der Mensch seine ethische Lebensaufgabe erfüllen und in seiner eigentlichen Würde sich erhalten soll.

Nach § 14 S. 111f. ist das Wollen des seiner selbst bewuſst gewordenen Geistes im Menschen ein ungenötigtes, ein freies, während nach § 23 S. 266f. das Wollen oder Begehren aller animalischen Individuen, also auch das des menschlichen Leibes, einer für diese unabänderlichen Notwendigkeit unterworfen ist. Dabei läſst sich mit Fug und Recht, auf Grund unbezweifelbarer empirischer Thatsachen, wohl behaupten, daſs jeder der beiden substantialen Faktoren des einen Menschen naturgemäſs das will oder nach dem begehrt, was ihm angenehm ist, mithin sein Lebensgefühl oder den ungestörten Genuſs seiner selbst zu steigern vermag. Leider befindet sich nun aber, ebenfalls erfahrungsgemäſs, der Mensch, wie er gegenwärtig leibt und lebt, in einem Zustande und in einer Beschaffenheit, infolge deren das der Sinnlichkeit Angenehme und Zusagende dem der Natur und Bestimmung des Geistes Gemäſsen und umgekehrt nicht selten diametral widerspricht. „Dem inneren Menschen", d. i. dem Geiste nach, schreibt der Weltapostel und Verfasser des Römerbriefes (VII, 22 und 23), „habe ich Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes", d. i. an allem Wahren und Guten; „aber ich habe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes wider-

streitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist.“ [13] Und legen die Dichter aller Zeiten und Nationen nicht ebenso, wie die Schriften des Neuen Testaments, beredtes Zeugnis ab für das doppelte, einander widersprechende Wollen des einen Menschen, für das Verlangen seines Geistes nach Realisierung des Wahren und sittlich Guten und für das Verlangen seiner sinnlichen Natur nach dem ihr Angenehmen auch dann, wenn dasselbe aller Wahrheit und sittlichen Güte offen ins Gesicht schlägt? Wollen etwa Ovids Klagelied:

„Video meliora proboque,
Deteriora sequor.“

oder der von Goethe dem Faust in den Mund gelegte Weheruf:

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.“

oder Schillers Trauerstrophe:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl“ —

wollen, sage ich, diese und ähnliche erschütternde Aussprüche vielleicht etwas anderes sagen als dasjenige, was wir oben über den ethischen Gegensatz von Gut und Böse in dem zweifachen Wollen des einen Menschen aus dem Munde des Weltapostels vernommen haben? Dazu kommt noch, daſs die mit ihrem Begehren dem Sündhaften weil ethisch Verwerflichen zugeneigte sinnliche Ehehälfte des Geistes vor diesem einen mächtigen Vorsprung hat. Denn der Leib des Menschen ist als Individualität des Naturlebens nicht wie der Geist desselben als unmittelbare Position Gottes durch Kreation ebenfalls ein ursprünglich noch indifferentes, lebloses reales Prinzip. Vielmehr ist der Leib, weil durch geschlechtliche Zeugung oder als Schluſsmoment der zu ihrer höchsten Bildung sich differenzierenden Natursubstanz entstanden, mit dem Beginne seiner Existenz auch schon in aktuellem Leben,

während der Geist, nachdem er schon zur Existenz gelangt, auf das Erwachen seines Lebens noch eine längere Zeit warten mufs. Hieraus wird vollkommen erklärlich, dafs die sinnlichen Begierden in ihrer Richtung auf das Sündhafte oder Böse schon zu einer gewissen Stärke herangewachsen sind, bevor der Geist bei dem Erwachen seines Selbstbewufstseins und seiner Freiheit noch in die Lage kommt, modifizierend auf dieselben einzuwirken und sie in diejenigen Schranken zu weisen, innerhalb deren die Befriedigung derselben von dem aus dem Geiste stammenden und diesem als oberste Richtschnur seines Wollens und Handelns zugewiesenen Sittengesetze nicht mifsbilligt sondern als zulässig gestattet wird. Nun tritt ferner das selbstbewufste und freie Leben des Geistes, wie auf Grund einer zweifellosen Erfahrung schon bemerkt worden, anfänglich noch keineswegs mit grofser Helligkeit und besonderer Stärke auf. Zwar leuchten aus der Handlungsweise auch des eben erst zu einem Ich oder zur Persönlichkeit entwickelten jugendlichen Kindes Vernunft und Freiheit als die beiden vorzüglichsten, jetzt in ihm wirksamen Kräfte schon deutlich und für jeden aufmerksamen Beobachter leicht vernehmlich hervor. Aber keinem kann auch die andere Bemerkung entgehen, dafs dem Kinde in geistiger Beziehung noch lange Zeit hindurch eine sorgfältige Leitung und aufmerksame Erziehung zuteil werden mufs, wofern die Vernunft und Freiheit in ihm zu der ihnen als den berufenen Führerinnen und Gebieterinnen alles menschlichen Denkens und Wollens gebührenden Ausbildung und Stärke kommen sollen.

Geist und Natur, Seele und Leib liegen also, wofern auch jene zu aktuellem Leben erwacht ist, in dem Menschen nach seiner dermaligen unbezweifelbaren weil auf unleugbare Erfahrungsthatsachen gestützten Beschaffenheit im Kampf und Hader mit einander. Der Geist will an sich das Gute, Ethische, Wahre, mit einem Worte: dasjenige, was dem von ihm in ihm entdeckten moralischen oder Sittengesetze oder dem Gewissen gemäfs ist und von diesem als eine von jenem zu realisierende Forderung geboten wird. Aber mit diesem

Willen des Geistes ist in dem einen Menschen ein anderer Wille verflochten, der des Leibes oder der Sinnlichkeit, welcher sich mit einer für ihn unabänderlichen Notwendigkeit die von ihm zu erstrebenden Objekte in dem sinnlich Angenehmen vorzeichnet, unbekümmert darum, ob sein jedesmaliges Begehren von dem Sittengesetze des Geistes gebilligt wird oder nicht. Der Naturwille im Menschen geht seine eigenen Wege. Er ist dem Geiste gegenüber eine Macht, die von diesem zwar gezügelt und in die gehörigen Schranken gewiesen werden kann und soll, die aber leider nicht selten auch umgekehrt ihre Herrschaft über den freien Geist im Menschen geltend macht und diesen zu einem Sklaven der seinem eigenen Sittengesetze und damit auch seiner eigensten Wesenheit widersprechenden sinnlichen Begierden erniedrigt. Woher dieser ethische Zwiespalt in dem Menschen stammt, haben wir hier nicht zu erörtern; es gehört dies nicht in die Metaphysik sondern in die Religionsphilosophie. Indessen wollen wir auch an dieser Stelle nicht unterlassen, den Weg anzudeuten, auf den eine gründliche anthropologische Forschung zur Lösung des in Rede stehenden tief liegenden Problems führen wird. Ist der Mensch als synthetisches Schlufsglied der Welt nach unserem später erfolgenden Nachweise ebenso wie die beiden anderen antithetischen Weltglieder eine unmittelbare Setzung Gottes mittels Kreation, so kann der erwähnte ethische Zwiespalt ursprünglich nicht in ihm gewesen sein. Gott kann dem ersten von ihm in die Existenz gerufenen Menschen denselben nicht anerschaffen haben, in der Art, dafs er in jenem bei seiner Differenzierung zum Selbstbewufstsein unausbleiblich hervortrat, denn sonst wäre Gott selber der Urheber des Bösen und Sündhaften in der Menschenwelt — ein Gedanke, der den Begriff Gottes selber vernichtet und undenkbar macht. Vielmehr wird der ethische Bruch im Menschen nur aus einer freien That des (ersten) Menschen seine Erklärung finden, aus dem Mifsbrauche seiner Freiheit gegen Gottes Willen — eine That, welche die Offenbarungsurkunden des Alten und Neuen Testamentes als den Sündenfall desselben bezeichnen

und welche die Wissenschaft durch Ermittelung der wahren, wir sagen: der wahren ontologischen Beschaffenheit des Menschen endlich einmal als eine mögliche und leider auch als eine wirklich gewordene nachzuweisen die wichtige Aufgabe hat. Doch hier haben wir es mit der Lösung dieser Aufgabe nicht zu thun. Uns ist zur Erledigung des zur Verhandlung stehenden Gegenstandes einstweilen nur übrig, die Wechselwirkung zu zeichnen, welche zwischen dem Naturwillen im Menschen und dem seines Geistes vorhanden ist, und wenigstens in den Hauptzügen noch anzugeben, wie der letztere jenen zu influenzieren und zu beherrschen hat, wofern das Leben des Menschen seiner Bestimmung und seinem hohen Berufe ent- und nicht widersprechen soll.

Der Naturwille greift in tausend Fällen mit seinen bald mehr bald weniger ungestümen Forderungen und Begehrungen in das Bewufstsein und den Willen des Geistes gebieterisch ein. Da jener als solcher kein freier Wille ist sondern in jedem einzelnen Falle einem für ihn unausweichlichen Zwange gehorcht, so ist er als solcher zwar niemals der Urheber oder Vollbringer des Bösen und der Sünde, aber er wird in tausend Fällen für den Geist der Versucher und die Veranlassung dazu. Denn Sünde oder sittlich Schlechtes kann nur ein freies Wesen begehen. Ein solches ist im Menschen aber nur der seiner selbst bewufste Geist, nicht auch der Leib oder die Sinnlichkeit als höchste Individualität der auf allen Stufen ihrer Entwickelung einer für sie unabänderlichen Notwendigkeit unterworfenen Natur. Dagegen wird der Leib, sagen wir, für den Geist in unzähligen Fällen der Versucher zur Sünde und zwar dadurch, dafs er mit seinen an und für sich dem Sittengesetze des Geistes in höherem oder geringerem Grade widerstreitenden Begehrungen in das Bewufstsein des Geistes eindringt und an den Willen desselben sich wendet, um diesen zur freien Affirmation der an ihn gestellten Forderungen zu bewegen. Und hier ist nun dem Geiste die hohe sittliche Aufgabe gestellt, das Gelüsten des ihn sollicitierenden Naturwillens an dem Ausspruche des ihm selbst eingepflanzten Sittengesetzes

auf seinen ethischen Wert oder Unwert zu beurteilen, und nur in dem Falle kann und darf er dasselbe auch seinerseits mit Freiheit affirmieren, falls er es mit jenem in Übereinstimmung und nicht im Widerspruche findet. Entdeckt aber der Geist einen solchen Widerspruch des Sittengesetzes oder Gewissens in ihm gegen den ihn bestürmenden Naturwillen, so vernimmt er auch deutlich genug das von ihm an ihn selbst gerichtete Gebot: Du sollst dem Naturgelüsten nicht gehorchen und ihm gegenüber, durch freie Zurückweisung desselben, den sittlichen Adel in ungetrübtem Glanze dir erhalten. Und dieses: „Du sollst“ hat offenbar und selbstverständlich das: „Du kannst“ aufseiten des Geistes zur Voraussetzung. In demselben Maſse aber, als der freie Geist des Menschen der in diesem herrschenden Naturgewalt mehr und mehr widersteht und sie unter die Forderungen des Gewissens beugt, wird ihm auch der sittliche Kampf leichter. Die Macht des Naturwillens wird verringert, geregelt und in geordnete, der Würde des Menschen entsprechende Bahnen geleitet. Umgekehrt wird der Wille des Geistes gekräftigt, die gewissenhafte Selbstbestimmung in jedem einzelnen Falle wird ihm leichter und so wird der Mensch nach und nach demjenigen Zustande sittlicher Vollkommenheit entgegen reifen, in welchem der auch jetzt noch und das ganze Erdenleben hindurch vorhandene ethische Zwiespalt möglichst beseitigt und damit die denkbar höchste Annäherung an das Ideal wahrer Menschlichkeit durch ihn verwirklicht erscheint.

§ 27.

Der Ursprung des Menschen.

Der einzelne Mensch als Glied seines Geschlechtes kommt zur Existenz durch einen Akt der Zeugung oder Begattung. Äuſserlich betrachtet unterscheidet sich der Mensch bezüglich seines Werdens sowie auch noch bezüglich einer geraumen Strecke seiner Entwickelung in dem Mutterleibe kaum in einem wesentlichen Punkte von irgend-

einem Wirbeltiere. „Die Entstehungsgeschichte der Wirbeltiere“, sagt Stricker, „lehrt uns, dafs jedes Wirbeltier nahezu gleiche Anfangsphasen durchmacht. Erst auf einer gewissen Höhe der Entwickelung machen sich für uns die Verschiedenheiten der Tierformen wahrnehmbar. Das menschliche Ei macht seine Entwickelung Schritt für Schritt durch und bis zu einer gewissen Zeit fast genau so, wie das Ei des Kaninchens.“ [14] In weiterer Ausführung lesen wir hierüber bei C. G. Giebel, weiland Professor der Zoologie in Halle, wörtlich Folgendes: „Die Veränderungen, welche in der ersten Zeit (der Befruchtung) im Ei selbst wahrgenommen werden, sind bei allen Vögeln und Säugetieren dieselben wie im menschlichen Ei und können daher in künstlich bebrüteten Hühnereiern ebenso wie in den Eiern befruchteter Kaninchen und Hunde wahrgenommen und verfolgt werden. Die Entwickelung des menschlichen Embryo läfst sich selbstverständlich nicht durch unmittelbare Beobachtungen verfolgen, sondern nur aus den einzelnen an zufällig während der Schwangerschaft gestorbenen und der anatomischen Untersuchung preisgegebenen Individuen gewonnenen Beobachtungen zusammenreihen, den Hühnerembryo dagegen kann man in der Brütmaschine entwickeln und von Stunde zu Stunde untersuchen, und jenen kleinen Säugetieren, die in hinlänglicher Anzahl zu beschaffen, zu begatten und dann leicht abzusperren sind, wird in bestimmter Zeitfolge der trächtige Uterus ausgeschnitten und die darin befindlichen Eier und Embryonen unter dem Mikroskop zerlegt. Mit diesen Beobachtungsreihen wurden dann die vereinzelten an menschlichen Eiern verglichen und auf diesem Wege deren Entwickelungsgang in den letzten Jahrzehnten vollständig erkannt.“ Und was hat sich als Resultat der erwähnten Untersuchungen ergeben?

„In der Keimblase des Dotters“, fährt Giebel fort, „häufen sich zunächst an einer Stelle dunkle, mit Körnchen gefüllte kugelige Zellen. Dieser rundlich begränzte Haufen ist die Bildungsstätte des Embryo und heifst deshalb der Fruchthof, die übrige Dottermasse gleicht einer dick-

lichen Flüſsigkeit und wird allmählich durch die Neubildungen im Fruchthof aufgezehrt. Dieselben beginnen mit der Scheidung des ganzen Zellenhaufens in zwei Schichten oder Blätter, von welchen das äuſsere dicke am Rande des Fruchthofes in die Keimhaut selbst übergeht, das untere dünne dehnt sich aber bald über die Grenzen des Fruchthofes aus, wächst unter der Keimhaut fort und schlieſst sich, dem Fruchthofe gegenüber, nun den ganzen Dotter einhüllend zur vollkommenen Blase ab. Von ihm hebt sich oben noch ein drittes also mittles Blatt ab. Diese drei Blätter nun bilden die materielle Grundlage, aus welcher die drei Hauptorgansysteme des menschlichen Körpers hervorgehen und läſst sich deren Verhältnis zu den Keimblättern leicht veranschaulichen. Man stelle sich nämlich den Körper längs seiner ganzen vorderen Mittellinie aufgeschnitten und zu beiden Seiten auseinander gebreitet vor. Dann bildet die Haut, das Knochengerüst mit der ganzen Muskulatur, das Rückenmark mit den von ihm ausgehenden Nervenstämmen und dem ganzen Kopfe und noch die Gliedmaſsen eine zusammenhängende Platte oder Schicht, die Mundhöhle, Speiseröhre, Magen und Darmkanal mit Leber, Luftröhre und Lungen eine zweite Lage und zwischen beiden das Herz mit den von ihm ausgehenden Hauptgefäſsstämmen eine mittle Lage. So ausgebreitet der Körper über eine Kugel gespannt und man hat das Bild der Uranlage des Embryo. Die Rückenplatte mit den Knochen, Gliedmaſsen, Muskeln und Rückenmark, also mit den eigentlich animalen, den Bewegungs- und Empfindungsorganen, entspricht dem obern oder äuſsern Blatte des Fruchthofes und dieses heiſst eben deshalb auch das animale Blatt, die Bauchplatte mit dem ganzen Verdauungsapparate oder dem vegetativen Organsysteme entspricht dem untern Keimblatte, das vegetabilisches oder Schleimblatt genannt wird, die mittle Schicht oder das Herz mit den Gefäſsstämmen gleicht dem mittlen Keimblatte, das also Gefäſsblatt heiſsen muſs. Dieses Verhältnis des menschlichen Körpers zu den Keimblättern des Eies“, schlieſst Giebel, „ist bei allen Wirbel-

tieren dasselbe, ein anderes dagegen bei den nach einem abweichenden Plane gebildeten Insekten und sämtlichen Gliedertieren, nämlich das umgekehrte, den Körper mit der Rückenfläche statt mit der Bauchfläche über die Dotterkugel gespannt angenommen." [15]

So gewifs also, auf Grund zuverläfsiger naturwissenschaftlicher Forschungen, die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Wirbeltier in der erwähnten zweifachen Richtung, nämlich bezüglich ihrer Entstehung mittels Zeugung und bezüglich ihrer anfänglichen embryonalen Entwickelung, vorhanden und für das beobachtende Auge des Menschen wahrnehmbar ist, so kann diese sinnliche Wahrnehmung doch keineswegs auch als die Instanz angesehen werden, welche über die tiefliegende und schwierige Frage nach dem eigentlichen und wahrhaften Ursprunge des Menschen die endgültige Entscheidung zu treffen habe. Zwar wird es der Naturwissenschaft zustehen — und welcher Vernünftige wollte das in unseren Tagen noch leugnen? — ein gewichtiges Wort in der Lösung des vorliegenden Problems mitzusprechen; aber die wissenschaftliche Erledigung desselben könnte doch nur derjenige der Naturwissenschaft allein zuerkennen, welcher sich bereits zu der freilich gerade in naturwissenschaftlichen Kreisen nicht mehr seltenen Anmafsung verstiegen hätte, dafs es aufser der Natur im Gebiete des Wirklichen nichts mehr gebe, dafs sie, die Natur, das einzige existierende Real- und Kausalprinzip sei und dafs mithin auch keine andere Bemühung des Menschen auf den Titel einer Wissenschaft noch Anspruch erheben könne als die Naturwissenschaft. Allein diese Anmafsung dürfte denn doch in den vorhergehenden Ausführungen ihre gründliche Zurückweisung schon erfahren haben. Denn nach ihnen ist die Natursubstanz keineswegs die einzige Substanz, welche existiert und die durch die aus ihr als aus ihrem Lebensquell stammenden erfahrbaren Erscheinungen von ihrer Existenz zuverlässige, gewisse Kunde giebt. Vielmehr umschliefst das Gebiet des Wirklichen aufser der Natursubstanz auch von dieser qualitativ oder wesentlich verschiedene geistige

Substanzen als Real- und Kausalprinzipien an und für sich oder als ungeteilte und unteilbare, ganzheitliche substantiale Monaden. Und eine dieser Monaden ist in jedem Menschen mit einer Individualität der Natursubstanz (dem Leibe) in synthetische, persönliche Einheit getreten, so dafs jeder Mensch in der Welt der Wirklichkeit als zusammengesetzte Gröfse aus Geist und Natur dasteht und in dieser Beschaffenheit von der Wissenschaft endlich einmal verstanden werden will. Bei dieser dualistischen Beschaffenheit des Menschen löst sich nun aber die Frage nach dem Ursprunge desselben nicht so einfach als eine einseitige, in sehr verkehrten Bahnen wandelnde monistische Wissenschaft, neige diese nun mehr nach dem Materialismus einer monistischen Naturwissenschaft oder nach dem Idealismus einer monistischen Philosophie, sich träumen läfst. Ist die monistische Auffassung des Menschen, in welcher Gestalt sie immer auftreten mag, gleich sehr verkehrt und hat an ihrer Stelle die Wissenschaft ein- für allemal den echten und rechten Wesensdualismus von Geist und Natur, Seele und Leib in dem einen Menschen zu begründen, nun, so ist die Frage nach dem Ursprunge des Menschen mit dem Hinweise auf die Thatsache der Zeugung desselben auch noch keineswegs vollständig und genügend beantwortet [16]. Vielmehr steht dieselbe trotz dieser Thatsache fort und fort als ein noch ungelöstes Problem da, das in unseren Tagen mehr als je zuvor von der Philosophie im Bunde mit der Naturwissenschaft seine Lösung erwartet. Und wie wird dieselbe ausfallen und ausfallen müssen?

1. Wie in dem Vorhergehenden wiederholt hervorgehoben wurde, besteht jedes Naturindividuum ohne Ausnahme nur aus einer bestimmten Anzahl so oder so beschaffener, aber wesenhaft oder qualitativ stets identischer, in dieser oder jener Art mit einander verbundener materieller Atome als der minimalen Bruchteile der einen ursprünglich d. i. vor ihrer Differenzierung noch ungebrochenen Natursubstanz. Das gilt selbstverständlich auch von dem weiblichen Ei der mittels Zeugung sich fortpflanzenden Gattungen der Tier-

welt und des Menschengeschlechts. Und worin besteht das Wesen dieser Zeugung? Es besteht darin, dafs das weibliche Ei mittels der durch den männlichen Samen bewirkten Differenzierung desselben in eine solche Entwickelung gebracht wird, welche von ihrem ersten Momente an bis zu ihrem Abschlusse, der Loslösung und Ausscheidung der Frucht aus dem Mutterleibe, auf die Setzung eines neuen, zu derselben Art und Gattung wie die zeugenden Eltern gehörigen Individuums hinzielt. Das weibliche Ei als ein durch die Berührung mit dem männlichen Samen differenziertes und eben hierdurch lebens- oder entwickelungsfähig gewordenes ist die Frucht des Zeugungsaktes und als diese heifst es bis zu seinem Austritt aus dem Mutterleibe Embryo oder Fötus. Aus dem Gesagten leuchtet ein, dafs Zeugung in dem beschriebenen Sinne den Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib zur Voraussetzung hat, ferner dafs dieser wie jene nur möglich ist in der Natur d. i. in einem substantialen Sein oder Prinzipe, welches in dem Prozesse seiner Differenzierung in lauter Teil- oder Brucheinheiten (materielle Atome) sich auseinander gelegt und besondert hat. In der reinen, antithetischen Natur verdankt daher jedes der Klasse der Wirbeltiere angehörige Individuum infolge seiner monistischen Konstitution, die es mit der Gesamtnatur teilt, unzweifelhaft seine ganze Existenz einem Zeugungsakte; bei dem Menschen aber kann nur der Leib als Naturindividualität, nicht auch der Geist (die Seele) einem solchen Akte seine Entstehung zu verdanken haben, was schon Descartes, ein wissenschaftlicher Stern erster Gröfse, trotz seines sehr mangelhaften und vielfach sehr verkehrten Dualismus von Geist und Natur klar und deutlich erkannt hat, wiewohl der Grund, auf den jener seine Ansicht von dem Nicht-Gezeugtsein des menschlichen Geistes stützt, ebenfalls unhaltbar erscheint. „So sehr auch“, schreibt er, „alles das vielleicht wahr sein mag, was wir von unseren Eltern zu glauben pflegen, nämlich, dafs sie unsere Leiber gezeugt haben, so kann ich doch nicht annehmen, dafs jene mich auch insofern, als ich in

mir ein denkendes Wesen erkenne, hervorgebracht haben, denn ich sehe keine Beziehung zwischen jenem körperlichen Vorgange der Zeugung und der Hervorbringung einer denkenden Substanz.“ [17] Und wieder lesen wir bei demselben: „Mag, was die Eltern angeht, alles wahr sein, was jemals ich von ihnen geglaubt habe, so haben sie mich doch wahrlich nicht hervorgebracht, sofern ich ein denkendes Wesen bin, sondern sie haben in derjenigen Materie, der nach meinem Urteil ich d. i. mein Geist innewohnt, nur gewisse Dispositionen bewirkt.“ [18]

2. Aber wie? Zeugt der Geist auch nicht wie die Natur, weil in seiner Sphäre der Gegensatz sowohl des Männlichen und Weiblichen als der des Individuellen, Besondern und Allgemeinen keine Realität hat — zeugt er dann auch überhaupt nicht? Könnte nicht vielleicht die von Descartes schon ausgesprochene, von ihm freilich auch schon als Fiktion bezeichnete Vermutung dennoch auf Wahrheit beruhen? — die Vermutung: Nec . . . si fingeretur animam humanam esse ex traduce, ideo concludi posset esse corpoream, sed tantum ut corpus nascitur a corpore parentum, ita ipsam ab eorum anima proficisci [19]. Und könnte man also nicht vielleicht zu der Annahme genötigt sein, dafs, wie der Leib des Menschen mittels geschlechtlicher Zeugung sich fortpflanzt, der Geist oder die Seele desselben ebenfalls einem Zeugungsakte entspringe, der freilich kein geschlechtlicher sein könnte, vielmehr wegen der Wesensverschiedenheit des Geistes vom Leibe von der Zeugung im Naturleben ebenfalls wesenhaft verschieden sein müfste? Wir wollen sehen.

Zeugen ist nicht Neusetzung des Gezeugten dem Sein oder der Substanz sondern nur der Form nach. Die den Embryo bildenden Atome sind auch vor der Befruchtung des weiblichen Eies schon vorhanden, sie als solche werden durch den Begattungsakt nicht erst gesetzt, wie denn durch keinen wie immer beschaffenen Prozefs und Vorgang in der bereits differenzierten Natur überhaupt irgendein Atom noch gesetzt wird, da alle schon gesetzt

sind durch jenen ersten Prozefs, in welchem das indifferente Naturprinzip in die Differenz sich übergesetzt und dadurch diejenige Bestimmtheit, zu der es nach unserem späteren Nachweise vom Schöpfer vorbestimmt war, sich selber gegeben hat. Quod autem adfers in primam propositionem, sagt mit Recht Spinoza in einem seiner Briefe an Heinrich Oldenburg, quaeso, mi amice, ut consideres, homines non creari sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata [20]. Sollte daher ein Geist den andern zeugen, wie der betreffende Vorgang von dem entsprechenden im Naturleben auch immer verschieden sein möchte, jedenfalls müfste das Sein, die Substanz des zu zeugenden Geistes auch schon vor der Zeugung desselben in dem Zeugenden existieren, so dafs der zu Zeugende durch die Zeugung nur die Form eines selbständigen, für sich bestehenden Geistes erhielte. Wie wäre das allenfalls noch denkbar, da es in der Art, wie die Zeugung in der Natur stattfindet, eben nicht denkbar ist?

Da jeder Geist nach dem Früheren ein ungeteiltes, unteilbares, ganzheitliches substantiales Eins ist, so würde man sich ein Eingeschlossensein des zu zeugenden Geistes in dem zeugenden der Substanz oder dem Wesen nach nur in der Art denken können, dafs es identisch wäre mit der Fähigkeit des letzteren, sein eigenes Sein in ungebrochener Ganzheit sich selbst gegenüber zu setzen, sich als Sein oder Substanz zu verdoppeln oder sich (die eigene ganzheitliche Substanz) aus sich emanieren zu lassen, — ein Vorgang, welcher das gesetzte oder emanierte Sein als den gezeugten, das setzende oder emanierende dagegen als den zeugenden Geist ausweisen würde. Bei einer Übertragung dieser Vorstellung auf den Menschen hätte man also zu denken, dem Kinde werde der Geist dadurch eingegossen, dafs der Geist des Vaters oder der Mutter sein eigenes Sein oder seine eigene Substanz in ungeteilter Ganzheit aus sich emanieren liefse und die emanierte mit dem Embryo des Kindes in synthetische Einheit zusammen setzte. Allein diese an und für sich wohl denkbare, weil von jedem begrifflichen Wider-

sprüche freie und bei Gott als der absoluten Substanz, wie wir später darthun werden, wirklich zutreffende Auffassung hat bezüglich der Entstehung des Menschengeistes ganz offenbar keine Realität. Denn einmal hat weder der Geist des Vaters noch der der Mutter auch nur das geringste Bewufstsein davon, dafs der Geist des Kindes in der besprochenen Art gesetzt werde, während doch die Weise der Setzung des Embryo sehr klar und deutlich in dem Bewufstsein eines jeden der beiden Zeugungsfaktoren steht. Und diese Thatsache dürfte nur darin ihre genügende Erklärung finden, dafs eben die in Rede stehende Setzung nicht die Art und Weise ist, in welcher der Geist des Kindes zur Existenz gelangt. Völlig entscheidend, weil selbst die Möglichkeit des Zweifels ausschliefsend ist aber Folgendes.

Der Geist eines jeden zur Welt geborenen Menschen befindet sich nach § 15 S. 135f. ursprünglich in dem Zustande der Indifferenz oder Unbestimmtheit, d. i. einer noch völligen Entwickelungslosigkeit. Wie wäre das aber möglich, wenn der Geist des Kindes die totale Wesensemanation des Geistes seines Vaters oder seiner Mutter wäre, da doch die Geister der letzteren bei der Zeugung des Kindes im vollen Lichte des Selbstbewufstseins stehen und in ihrer Entwickelung zur Bestimmtheit eine bedeutende Strecke Weges bereits zurückgelegt haben? Müfste, wäre die erwähnte Auffassung richtig, nicht augenscheinlich gerade umgekehrt der Geist des Kindes in allem und jedem das vollkommenste Eben- und Gleichbild seines Erzeugers sein, also auch auf derselben Stufe der Differenzierung stehen, da er ja die wesenhafte oder substantiale Verdoppelung von jenem wäre, mit der Substanz desselben notwendigerweise aber auch alle Zustände, Eigenschaften, Vollkommenheiten u. s. w. seines Erzeugers müfste erhalten haben? Die primitive Indifferenz, welche dem Geiste eines jeden das Licht der Welt erblickenden Menschen anhaftet, ist es also, die es schlechthin unmöglich macht, jenen als das Produkt einer Totalemanation aus dem Geiste des einen oder andern der Er-

zeuger des Kindes zu denken; sie ist es aber auch, welche dieselbe Auffassung bezüglich der Entstehung der Geister der beiden ersten Menschen, die selbstverständlich auch ihrem Leibe nach noch nicht durch Zeugung ins Dasein getreten sein können, unter die Unmöglichkeiten verweist. Und so haben wir denn durchaus ein Recht zu behaupten, dafs der Geist keines in die Welt noch erst kommenden oder schon gekommenen Menschen seine Existenz irgendeiner Art von Zeugung, werde diese nun als totale oder als partiale Wesensemanation geltend gemacht — und eine andere Art ist nicht mehr denkbar und daher auch nicht möglich — könne zu verdanken haben. Dieses Resultat unserer Untersuchung kann auch nicht durch Berufung auf die sprachliche Ausdrucksweise oder auf den vulgären sogen. gesunden Menschenverstand, welche beide von dem Menschen den ganzen Menschen erzeugt werden lassen, zu Falle gebracht werden [21]. Vielmehr ist diese Ausdrucks- und Auffassungsweise mit unserer Leugnung jeder wie immer beschaffenen Zeugung des menschlichen Geistes sehr wohl vereinbar, wofern jene nur richtig verstanden werden.

3. In den vorhergehenden Ausführungen, vor allem in den §§ 25 und 26 S. 315 f. wurde allenthalben nachdrücklichst betont, dafs der Mensch das Schlufsglied des kreatürlichen Universums sei, indem in ihm die beiden antithetischen Weltglieder von Geist und Natur ihre synthetische Einigung und Einheit gefunden hätten. Aus dieser Bestimmung des Menschen, die synthetische Einheit von Geist und Natur zu sein, folgt nun aber unmittelbar, dafs schon gleich bei der Gründung des Menschengeschlechts in der Setzung des ersten Menschen durch Gott als Schöpfer, wie wir sehen werden, der Leib des Menschen für den Geist und dieser für den Leib gesetzt wurde, weshalb denn auch keiner der beiden Faktoren vor dem andern gesetzt werden konnte, ihre Setzung vielmehr in einen und denselben Zeitmoment fallen und unmittelbar darauf ihre In-Eins-Setzung im Menschen erfolgen mufste. Denn nach Gottes Willen und Bestimmung sollte weder der Leib noch der Geist des Men-

schen für sich, ohne die Einigung des einen mit dem andern, existieren. Beide standen in der Intelligenz Gottes unter der Idee der Synthese, d. i. der Menschengeist sollte kein antithetischer Geist und sein Leib keine Individualität der antithetischen Natur sein, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch als die Einheit von Geist und Natur nicht den antithetischen Weltgliedern angehören, sondern der synthetische Weltfaktor und dadurch der Schlufsstein des Universums sein sollte. Daher konnte Gott den Menschengeist auch nicht mit einem Tierleibe als einer Individualität der antithetischen Natur, selbst dann nicht, wenn die Natur in ihrer Produktionskraft ohne Beeinflussung vonseiten Gottes jenem die Gestalt und Form des Menschenleibes hätte geben können, und es konnte Gott anderseits auch den Menschenleib nicht mit einem Gliede des antithetischen Geisterreiches in synthetische Einheit setzen, und zwar deshalb nicht, weil er in jedem der beiden Fälle seinen eigenen Gedanken vom Menschen und die Absicht, welche er bei der Schöpfung desselben hatte, nicht realisiert sondern vernichtet, Gott also sich selber widersprochen hätte. Bei der Schöpfung des ersten Menschen traten also Geist und Leib in demselben Momente als auf einander angewiesen und für einander bestimmt in die Existenz, jener durch Gott mittels Schöpfung im strengen und eigentlichen Sinne, dieser durch die Natur mittels Steigerung ihrer produktiven Fähigkeit durch den zu diesem Zwecke auf sie einwirkenden Willen Gottes. Und da Geist und Leib für einander oder in Angewiesenheit auf einander zur Existenz gelangten, so wird ihrer gleichzeitigen Setzung auch die In-Eins-Setzung zum Menschen und zwar ebenfalls durch Gott auf dem Fufse nachgefolgt sein. Was aber so für die Setzung des ersten Menschen durch die Idee und Bestimmung desselben gefordert wird, damit kann es sich bezüglich der Nachfolger desselben nicht anders verhalten, wenn gleich für diese die Setzung des Leibes eine anders modifizierte als bei jenem ist.

Auch bei jedem Nachkommen des ersten Menschenpaares

sind Geist und Leib für einander da, zur synthetischen Einheit bestimmt, weshalb der Anfang ihrer Existenz denn auch in denselben Zeitmoment verlegt werden mufs. So fordert es überhaupt die Idee des Menschen. Nun ist bekannt, wie in den früheren Jahrhunderten lange und viel darüber gestritten worden ist, wann die Beseelung des Fötus oder Embryo im Mutterleibe wohl stattfinde, ob gleich anfangs im Momente der Konzeption, ob erst 40 oder gar 70 Tage nach derselben u. s. w. Eine sichere Handhabe zur Entscheidung der verborgenen Frage bietet jedenfalls die vorher besprochene Idee oder Bestimmung des Menschen, die Synthese von Geist und Natur zu sein. Denn da infolge dieser Weltstellung des Menschen Geist und Leib desselben zugleich d. i. in demselben Zeitmomente ins Dasein treten müssen, so reduziert sich die vorliegende Frage auf die andere, ob die Befruchtung des weiblichen Eies oder ob der durch die Konzeption gesetzte physische Lebenskeim schon als der Leib des im Werden begriffenen neuen Menschen oder aber nur als der Anfang und erste Keim desselben angesehen werden müsse, welcher letztere noch ein bedeutendes Stadium der Entwickelung und Differenzierung zu durchlaufen habe, bevor er sich zu einem wirklichen neuen Menschenleibe ausbilde und auswachse. Die physiologischen über das Embryonalleben der Wirbeltiere und des Menschen ausgedehnten Forschungen unseres Jahrhunderts entfernen, wie uns scheinen will, fast jeden Zweifel darüber, dafs durch den Zeugungsakt in der That stets erst ein neuer physischer Lebenskeim gesetzt wird, der als solcher noch keineswegs als der fertige Leib angesehen und behandelt werden kann. Ist diese Auffassung richtig und läfst sie seitens der Naturforschung als eine solche sich darthun, so ist auch die Annahme gerechtfertigt, dafs der für den sich bildenden neuen Leib bestimmte Geist noch nicht im Momente der Konzeption, sondern erst in dem Zeitpunkte eintritt, in welchem das Zeugungsprodukt zu einem wirklichen Leibe sich ausgewachsen und ausgestaltet hat, und dafs in demselben Momente auch die In-Eins-Setzung von

Geist und Leib zu dem neuen Menschen sattfindet. Dieselbe Auffassung spricht als eine zuläfsige ebenfalls Günther in einem Briefe an Knoodt aus dem Jahre 1847 schon aus, wenn er sagt: „Der späte Hinzutritt des Geistes, nämlich erst zu dem fertigen Naturindividuum, läfst sich nicht geradezu als ein Widerspruch gegen die Idee vom Menschen als Synthese bezeichnen. In dieser liegt wohl, dafs der eine Faktor derselben nicht ohne den andern existiere; aber der Zeugungsakt als solcher setzt noch keinen Faktor, sondern erst den Anfang von diesem, während der Kreationsakt den Faktor (den Geist) setzt, wenn auch nicht sein Leben (Bewufstsein).“ [22] Doch wie dem auch sein und an welchem Tage nach der Befruchtung des weiblichen Eies das Zeugungsprodukt den nach allen wesentlichen Bestandteilen fertigen Menschenleib auch erst darstellen mag — eine Frage, über die endgültig nur die Naturwissenschaft zu entscheiden haben wird — sicher ist, dafs der Moment, in welchem der Leib des Kindes in dem Mutterleibe seine volle menschliche Ausgestaltung erreicht, in welchem also die Naturindividualität als der eine Faktor des Menschen thatsächlich ins Dasein tritt, auch der Moment sein mufs, welcher dem für diesen Leib bestimmten Geiste als dem anderen Faktor des zum Sein sich emporringenden neuen Menschen mittels Kreation vonseiten Gottes zur Existenz verhilft. Und in demselben Zeitmomente mufs auch die In-Eins-Setzung beider Faktoren zum Menschen durch Gott stattfinden, denn so verlangt es ihr Für-Einander-Bestimmtsein oder die Angewiesenheit des Geistes auf den Leib und umgekehrt, mit anderen Worten: so verlangt es die Idee des Menschen als der synthetischen Einheit (Synthese) von Geist und Natur, Seele und Leib.

4. Nach dieser Darlegung ist die Entstehung jedes zur Welt geboren werdenden Menschen in allen wesentlichen hier zu besprechenden Beziehungen vollkommen klar und offenbar. Dieselbe ist bedingt durch drei verschiedene Akte, welche sich auf zwei wesensverschiedene Faktoren verteilen. Der eine dieser Faktoren sind die beiden Eltern des Kindes,

der andere Gott als der Schöpfer der Welt. Während den Eltern die Setzung des physischen Lebenskeimes mittels Zeugung, welcher durch Fortentwickelung im Mutterleibe zu einem neuen Leibe sich ausgestaltet, anheimfällt, setzt Gott den von ihm für diesen Leib bestimmten Geist mittels Schöpfung (Kreation) und stellt durch einen zweiten Akt zwischen beiden die synthetische Einheit her, welche, ebenfalls nach seiner Bestimmung, der Mensch in der Weltkreatur repräsentieren soll. Der erste der erwähnten drei Akte und die Bedingung für die beiden anderen von Gott zu setzenden ist offenbar und notwendigerweise der Zeugungsakt seitens der Eltern. Dieser als solcher ist ebenso offenbar ein reiner Vorgang im Naturleben, wenn an demselben der freie Geist der Eltern insofern auch mitbeteiligt ist, als dieser die Zeugungsfaktoren zur Setzung jenes Aktes bestimmt, mithin mit Wissen und Willen denselben veranlafst. Aber ist auch der freie Geist der Eltern die zu jenem Akte veranlassende, er ist doch nicht die denselben bewirkende Ursache. Und eben weil der Akt als solcher nicht von den Geistern sondern von den Leibern der Zeugungsfaktoren gesetzt wird, so ist der Erfolg desselben, nämlich die Setzung eines neuen physischen Lebenskeimes, auch davon abhängig, ob in den Leibern der Genannten die hierzu erforderlichen Bedingungen vorhanden sind. Ist dieses nicht der Fall, so wird eben ein neuer Lebenskeim nicht gesetzt. Sind dieselben aber vorhanden, so tritt dieser auch mit unabänderlicher Notwendigkeit ein, mit derselben Notwendigkeit, der unseren früheren Nachweisungen zufolge alle Vorgänge des Naturlebens ausnahmslos unterworfen sind. Und nun erst, wenn der Zeugungs- oder Begattungsakt die Setzung eines neuen Lebenskeimes zur Folge und dieser durch seine weitere Entwickelung zu einem neuen wirklichen Leibe sich ausgewachsen hat, schafft Gott den für diesen bestimmten Geist und setzt ihn mit jenem in synthetische Einheit — ein Moment, welcher als der Schlufsmoment in den erwähnten Vorgängen dem neuen Menschen erst das Dasein giebt. Hieraus ist ersichtlich, dafs die vulgäre Ausdrucksweise

von dem Gezeugtsein der Kinder durch die Eltern, richtig verstanden, auch bei unserer, wie wir denken, unwiderleglich bewiesenen Ansicht von der Entstehung des Menschen immerhin ihren guten Sinn behält. Denn die Eltern sind es, welche den Leib des Kindes thatsächlich zeugen. Wenn nun auch der Geist des Kindes nicht durch denselben Akt ins Dasein tritt und wegen seiner qualitativen Verschiedenheit vom Leibe durch jenen nicht ins Dasein treten kann, sondern nur durch unmittelbare Position Gottes mittels Kreation, so ist der Zeugungsakt doch insofern auch die Ursache für das Eintreten des Geistes und seine Verbindung mit dem gezeugten Leibe, als Gott, gemäfs seiner Idee vom Menschen, an den Erfolg des Zeugungsaktes die Bethätigung seiner Schöpfermacht in der Setzung des Geistes und der In-Eins-Setzung desselben mit dem neu entstandenen Leibe gebunden, somit seine zweifache Bethätigung zur Herstellung des Menschen von der vorhergehenden Bethätigung der Zeugungsfaktoren abhängig gemacht hat. Die Eltern sind daher wenn nicht unmittelbar so doch mittelbar infolge ihres Zeugungsaktes die Urheber des ganzen in die Wirklichkeit neu eintretenden Menschen. Und wie nun jemand, der wissentlich und absichtlich irgendeine Handlung vollbringt, mit vollem Rechte nicht nur als der (unmittelbare) Urheber dieser, sondern auch als der (mittelbare) aller ihrer näheren und entfernteren Folgen angesehen und bezeichnet wird, so geschieht es auch in dem vorliegenden Falle seitens des allgemeinen Sprachgebrauchs. Derselbe kann daher gegen unsere Auffassung der Entstehung des Menschen auch schlechterdings nichts beweisen. Diese könnte nur dann widerlegt und mit Grund verworfen werden, wenn deutlich dargethan werden könnte, dafs die Wesensverschiedenheit, welche wir zwischen Geist und Natur, Leib und Seele im Menschen nachgewiesen, und dafs die einem jeden der beiden Faktoren von uns zuerkannte Beschaffenheit der Wahrheit und Wirklichkeit nicht entsprächen. Allein schon im Hinblicke auf unsere bisherigen Erörterungen haben wir ein derartiges Mifsgeschick sicherlich nicht zu

befürchten und der Fortgang unserer Untersuchungen wird dasselbe, so vertrauen wir, noch viel mehr als eine bare Unmöglichkeit erscheinen lassen.

5. Gegen die vorher mit aller Entschiedenheit vertretene und aus unserer Auffassung der Beschaffenheit des menschlichen Geistes unausbleiblich sich ergebende Behauptung einer Kreation desselben vonseiten Gottes wird vielfach noch ein Einwand erhoben, welcher der Ethik entnommen ist und den wir um seiner Wichtigkeit willen hier nicht unbesprochen lassen können. Es wird nicht unzweckmäfsig sein, ihn unseren Lesern in derjenigen Form vorzuführen, welche ihm von Hermann Lotze in seiner Schrift: „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele“, Leipzig 1852 gegeben wird.

Der Begriff der Seele (des Geistes) ist nach Lotze, dessen Philosophie nach ihrem wissenschaftlichen Werte heutzutage von vielen bedeutend überschätzt wird, vor allem und in erster Linie eine Schöpfung der Sprache und zwar „scheint dieselbe den Grund für die Erschaffung jenes Begriffes in drei Zügen gesehen zu haben“. Und worin haben wir diese drei Züge zu suchen? „Zuerst“, schreibt Lotze, „in der beobachteten Thatsache des Vorstellens, Fühlens und Begehrens, dreier Formen des Geschehens, in denen sich aufser dem blofsen Sein und Geschehen noch eine hinzukommende Wahrnehmung dieses Seins und Geschehens, das Phänomen des Bewufstseins im weitesten Sinne, zeigt; dann in der Einheit des Bewufstseins, welche nicht gestattet, die geistigen Thätigkeiten an ein Aggregat teilbarer und nur äufserlich verbundener körperlicher Massen zu knüpfen; endlich in dem nicht beobachteten, sondern aus Beobachtungen gefolgerten Umstande, dafs alles übrige Seiende sich in allen seinen Verhältnissen nur als wirkende Ursache benimmt, die nach allgemeinen Gesetzen vorherbestimmte Folgen mit Notwendigkeit erzeugt, während das Beseelte allein als handelndes Subjekt Bewegungen und Veränderungen, Thaten überhaupt, mit neuem Anfange frei aus sich hervorgehen läfst“ (S. 10 u. 11). Von diesen

drei Zügen berechtigt nach Lotze nur der mittlere, nämlich: die Einheit des Bewufstseins, zur „Annahme eines eigentümlichen Seelenwesens“; auf ihm kann diese Annahme aber auch „vollkommen fest und sicher beruhen“ (S. 19). Und dieses Seelenwesen, dessen Leben in Tier und Mensch „eine vollständige, nie bezweifelte Analogie zeigt“ (S. 21), setzt Lotze für Tier und Mensch in ganz gleicher Weise auch ohne weiteres als „ein einfaches, immaterielles Subjekt“ (S. 18) und als „ein übersinnliches Wesen“ (Prinzip oder Substanz) an, welches er „mit dem Komplexe der körperlichen Massen in Verbindung denkt“ (S. 16).

Für die aufmerksamen Leser meiner Metaphysik ist es überflüssig, noch einmal auf die grofse Verschiedenheit hinzuweisen, durch welche diese Lotzesche Seelentheorie von der meinigen getrennt ist. Nach meiner, wie ich hoffe, wohl begründeten Ansicht besteht jedes Tier als blofses Naturprodukt aus einer Summe zu einer bestimmten, individuellen Gestaltung zusammengefügter materieller Atome, mit denen sich aber in keinem einzigen Falle ein „immaterielles Seelenwesen“ als der Träger oder das Subjekt der auch vom Tiere entwickelten „geistigen“ Erscheinungen oder Lebensäufserungen verbindet. Denn die sogen. „geistigen“ Lebensäufserungen der Tierwelt sind in Wahrheit keine solche, sondern sie sind ebenso, wie die mechanischen Ortsbewegungen der körperlichen Massen, blofse Naturerscheinungen, die daher gleich jenen auch auf die materiellen Atome zurückgeführt und aus ihnen begründet werden müssen. Eine Seele oder einen Geist als ein von jedem Körperatome qualitativ verschiedenes substantielles Wesen hat unter den Bewohnern der Erde, ja der ganzen Natur, nur der Mensch und es kann daher auch nur bei ihm die Frage nach der Entstehung der Seele aufgeworfen werden. Will man den Ausdruck: „Tierseele“ durchaus nicht fahren lassen — ein Verzicht, den wir freilich längst vollzogen haben und den wir, um Verwirrung zu verhüten, auch für geboten oder wenigstens für sehr wünschenswert erachten — so kann unter demselben füglich nichts anderes verstanden werden

als dasjenige Atom oder die Summe derjenigen Atome des tierischen sensiblen Nervensystems, welchen die Bildung der subjektiven (aber nicht: der „geistigen“) Erscheinungen in dem Tiere übertragen und anvertraut ist. Und da versteht es sich denn schon von selbst, dafs diese Atome auf keinem andern Wege in das Tier hinein kommen als derjenige ist, auf welchem auch die Entstehung des Tieres selbst stattfindet und auf welchem dieses als Individuum zur Existenz gelangt. Dagegen hat die Frage nach der Entstehung der Menschenseele einen sehr guten Sinn und sie kann in einer Anthropologie, die uns endlich einmal das rätselhafteste und geheimnisvollste aller Geschöpfe zu wissenschaftlichem Verständnisse bringen will, gar nicht umgangen werden. Auch Lotze widmet in § 15 des angezogenen Handbuches unter dem Titel: „Von der Entstehung und dem Untergang der Seelen“ dieser Frage einen eigenen Abschnitt. Wir wollen die Gedankengänge des Philosophen unseren Lesern nicht vorenthalten, selbstverständlich nur unter Berücksichtigung der Menschen-, nicht der Tierseelen, die als fingierte Wesen für uns ohne alle Bedeutung sind.

6. Abgesehen von „der allgemeinen Unmöglichkeit“ einer materialistischen Erklärung des Seelenlebens eröffnet sich, meint Lotze, anderseits dennoch für sie allein die Aussicht, die Fragen nach dem Entstehen und Vergehen der Seelen „ohne Stocken und Anstand zu beantworten“. „Form und Dauer des Seelenlebens“, schreibt jener, „da es (nach materialistischer Fassung) nichts als eine Resultante körperlicher Bildung ist, richtet sich natürlich nach den Schicksalen dieser. Keine abenteuerliche Präexistenz der Seele vor diesem Leben ist nötig; sie entsteht in dem Augenblicke, in welchem die leibliche Organisation ihre Werkzeuge bildet; sie tritt nicht unvermittelt auf einem nicht nachzuweisenden Wege zu dem ihr fremdartigen Körper hinzu, sondern so wie das natürliche Gefühl es verlangt (?), ist die Seele des Kindes auch ein Kind der Seelen seiner Eltern; sowie beide körperlich sich zur Erzeugung seines Leibes vereinigen, so durchdringen sich auch in der Seele des Kin-

des mittelbar die geistigen Thätigkeiten des Vaters und der Mutter, ihre Neigungen, ihre Talente, die ursprünglichen Richtungen ihrer Phantasie. Zerfällt endlich die körperliche Basis des Lebens, so vergeht auch die Seele; und mag dies denen, die eine Unsterblichkeit des Menschen als gewifs voraussetzen, unwillkommen sein, so wird es uns doch von der unendlichen Fortdauer aller Tierseelen befreien, für die in unserer unbefangenen Ansicht so wenig Wahrscheinlichkeiten sprechen." Auch rücksichtlich der Menschenseele hält Lotze die vorher mitgeteilte Ansicht des Materialismus „dem natürlichen Gefühl ungleich zusagender als jene erzwungenen Vorstellungen älterer Theorieen, die bald ewig präexistierende Seelen in die Keime der tierischen Geschöpfe einschachtelten, bald sie durch unmittelbaren Akt der göttlichen Schöpferkraft zu dem werdenden Organismus hinzusuppliert, bald die schon vorrätigen Seelen aus irgendeiner Gegend des Himmels ihm durch Hände von Engeln zugeführt werden liefsen". Denn „abgesehen von aller Unwahrscheinlichkeit des Hergangs", fährt Lotze fort, „stehen alle diese Theorieen schon darum als unglaubliche Behelfe zurück, weil sie ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch die Annahme einer nur körperlichen Seite der Generation vernichten." (S. 161. Vgl. S. 164 u. 165.)

Selbstverständlich geht uns von den hier erwähnten „älteren Theorieen" nur die eine an, welche Lotze in den Worten charakterisiert, dafs sie „durch unmittelbaren Akt der göttlichen Schöpferkraft (die Seele oder den Geist des Menschen) zu dem werdenden Organismus (seines Leibes) hinzusuppliert werden läfst". Denn mit den beiden anderen Theorieen, welche, wie die Platos und seiner Gesinnungsgenossen, von einer ewigen Präexistenz der Menschenseelen oder von einem Getragenwerden der schon vorrätigen Seelen aus irgendeiner Gegend des Himmels in die mittels Zeugung entstehenden Leiber durch Engelshand phantasieren, haben wir unserseits nichts zu schaffen. Aber Lotze wirft alle drei Theorieen ganz unterschiedslos als wertlos beiseite und auch

von dem durch uns vertretenen Kreatianismus des Menschengeistes wagt derselbe zu behaupten, dafs er, „ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch die Annahme einer nur körperlichen Seite der Generation vernichte“. Ist denn das wahr oder ist es nur eine wenngleich mit gröfster Zuversichtlichkeit ausgesprochene handgreifliche Unwahrheit?

7. Vor allem ist es eine offenbar sehr einseitige Übertreibung, wenn behauptet wird, der Kreatianismus auch in der von uns vorgetragenen Fassung lasse „eine nur körperliche Seite der Generation“ übrig, mit anderen Worten: nach jenem sei diese ein rein körperlicher oder materieller Vorgang, an dem der Geist der Generationsfaktoren in keiner Art irgendwie beteiligt sei. Zwar ist zuzugeben, dafs der Geist oder die Seele als solche nicht „zeugt“. Der Zeugungsakt als solcher ist ein rein körperlicher, materieller Vorgang, aber das schliefst nicht aus, dafs an demselben auch der Geist wenigstens indirekt mitbeteiligt ist. Denn, wie oben schon kurz berührt worden, ist es eben der Geist als das hegemonische Prinzip in dem Menschen, welcher mit Wissen und Willen die Zeugungsfaktoren zur Setzung jenes Aktes bestimmt, wenigstens bestimmen soll. Und wie nun alles, was immer der Mensch als freies Wesen beginnt oder was von ihm auf Veranlassung und unter Leitung seiner Freiheit vollzogen wird, eben dadurch auch in das Gebiet der Sittlichkeit hineinragt und selbst einen sittlichen Charakter an sich trägt, so wird dieser auch dem Zeugungsakte als solchem nicht abgesprochen werden können. Und es wird das noch in einem um so höheren Grade der Fall sein, als der Zeugungsakt, falls er Erfolg hat, direkt zwar nur den Leib eines neuen Menschen, indirekt aber sogar einen neuen Menschen ins Leben einführt, der, wie die Zeugungsfaktoren, selbst die Anlage und Befähigung, ein sittliches Wesen zu werden, in sich schliefst, und dessen Erziehung zur Sittlichkeit die mit der Zeugung desselben stillschweigend übernommene ernste und gewichtige Aufgabe derjenigen ist, welche ihm das Leben gegeben haben. Weit

entfernt daher, dafs unser Kreatianismus, wie Lotze wähnt, „ganz die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern vernichte“, wird durch jenen an diesem Verhältnisse auch nicht das allermindeste geändert. Dafür stellt unser Kreatianismus den Zeugungsakt aber sogar unter einen religiösen Gesichtspunkt, — eine Beziehung desselben zu Gott, dem Schöpfer der Welt, welche erst recht geeignet ist, ihm eine unaussprechliche Weihe und eine ganz unvergleichliche Bedeutung und Würde aufzuprägen. Denn hat Gott die Bethätigung seiner schöpferischen Allmacht in der Setzung eines neuen Menschengeistes und in der Ineinssetzung desselben mit dem für diesen bestimmten Leib an den Zeugungsakt und dessen Erfolg gebunden, so tritt die Setzung dieses Aktes seitens der Zeugungsfaktoren auch nicht blofs unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit sondern zugleich unter den der Religion, indem jene Faktoren Gottes Endabsicht bei der Gründung des Menschengeschlechts, nämlich die Ausbreitung des ersten Paares in die von Gott vorbestimmte Zahl der Menschen, gemeinsam mit Gott realisieren helfen. Und kann das innige Verhältnis zwischen Eltern und Kind etwa dadurch beeinträchtigt werden, dafs jene dieses direkt und indirekt zwar als ihre Setzung mittels Zeugung, zugleich aber auch aus Gottes Schöpferhand empfangen und dafs sie dasselbe infolge dieser zweifachen Herkunft auch als den Bürger zweier Welten, der diesseitigen und jenseitigen, der irdischen und himmlischen, zu betrachten haben, für welche beide dasselbe zu erziehen und tüchtig zu machen sie als ihre zugleich sittliche und religiöse Aufgabe ansehen müssen? Man sieht: Lotzes oben angeführter, aus der Ethik entlehnter Einwurf gegen den von uns gelehrten Kreatianismus ist rein aus der Luft gegriffen, ohne allen Grund und ohne alle Bedeutung. Dagegen lassen sich gegen Lotzes eigene Ansicht von der Entstehung der Menschenseele mancherlei Vorwürfe schwerwiegender Art mit Fug und Recht wohl erheben. Was wir vor allem an ihr sowie an Lotzes ganzer Philosophie zu tadeln und auszusetzen haben, ist dieses, dafs jener

es nicht verstanden hat, den Armen des Pantheismus sich zu entwinden und daſs er infolge dessen eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt und speziell dem Geiste oder der Seele des Menschen behauptet, welche den letzteren, ja die gesamte Welt als Kreatur Gottes in dem positiv-christlichen und allein wahren Sinne vernichtet. Was die Seele des Menschen angeht, so meint Lotze zwar, man könne seine Ansicht über die Entstehung derselben „sehr einfach so ausdrücken, daſs Gott sie zu der beginnenden Organisation hinzuschaffe“ (S. 165), leider aber ist der Lotzesche Gott, wie es auf derselben Seite heiſst, nichts anderes als „der substantielle Grund der Welt“, mithin auch die Welt die Erscheinung Gottes — eine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, die jenem das Schaffen im eigentlichen und wahren Sinne zur absoluten Unmöglichkeit macht. So oft daher Lotze, trotz der von ihm behaupteten pantheistischen Wesensidentität alles Seienden sich des Ausdruckes: „Schaffen“ auch bedienen mag, — er vermag mit diesem Worte doch so wenig eine richtige als eine klare und deutliche Vorstellung mehr zu verbinden. Demnach ist denn auch namentlich seine Auffassung der Entstehung oder des sogenannten Geschaffenseins der menschlichen Seele eine solche, die jedem helldenkenden und besonnenen Kopfe unfasslich erscheinen muſs und der man ein Freisein von verworrener Phantasterei sicherlich nicht nachrühmen kann. Und das ist der zweite Hauptvorwurf, den wir gegen dieselbe zu erheben haben. Statt jeder weiteren Begründung unseres Tadels lassen wir Lotze selbst reden. Er schreibt: „Es ist unsere Meinung, daſs jene Phase des Naturlaufs, in welcher der Keim eines physischen Organismus gestiftet wird, eine zurückwirkende Bedingung ist, welche den substantiellen Grund der Welt ebenso zur Erzeugung einer bestimmten Seele aus sich selbst anregt, wie der physische Eindruck unsere Seele zur Produktion einer bestimmten Empfindung nötigt. So wenig die Empfindung aus nichts, so wenig sie aus dem äuſsern Reiz entsteht, wie sie vielmehr nur die notwendige Rückwirkung der Seele gegen diesen ist,

so wenig erzeugt die Organisation aus sich selbst nach materialistischer Auffassung die Seele, noch entsteht diese aus nichts; sie ist das notwendige Produkt, zu dessen Erzeugung der gemeinsame schöpferische Grund der Welt durch die zurückwirkende Kraft eines Momentes aus jenem Naturlauf genötigt wird, den er selbst geschaffen und dem er die Realisierung aller Zwecke überlassen hat" (S. 165). Diesen Worten haben wir zur Widerlegung der darin ausgesprochenen Ansicht nichts weiter hinzuzufügen. Sie widerlegen sich, wie uns bedünken will, selbst und thun dar, dafs die undurchdringliche Finsternis, von welcher Lotzes Auffassung der Entstehung des menschlichen Geistes umhüllt ist, nicht standhält gegen das helle Licht, welches der echte und wahre Kreatianismus über das ebenso schwierige als schwerwiegende Problem in Fülle verbreitet [23].

§. 28.

Der Ursprung des Menschengeschlechts.

In § 27 haben wir den Ursprung des einzelnen Menschen, der in diese Welt geboren wird, ausführlich besprochen, während wir die Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts als der Totalität aller Einzelmenschen, ohne auf eine detaillierte und erschöpfende Behandlung derselben einzugehen, nur gelegentlich und obenhin streifen konnten. Hier ist nun der Ort, die gewichtige und belangreiche Frage, die wir dort noch unerledigt lassen mufsten, einer eingehenden, gründlichen und dieselbe womöglich zur endgültigen Entscheidung bringenden Erörterung zu unterziehen.

Wie es für jeden auf Erden jetzt lebenden Menschen erfahrungsgemäfs eine Zeit gegeben hat, in der er als solcher noch gar nicht existierte, so ist dasselbe unbestrittenermafsen auch bei jedem der Fall gewesen, der durch den Tod die Erde, den einstigen Schauplatz seines Lebens und Wirkens,

bereits wieder verlassen hat. Hieraus folgt unmittelbar und unwidersprechlich, dafs wie jeder einzelne so auch die Gesamtheit oder das Geschlecht der Menschen nicht immer gewesen sondern einmal in einem bestimmten Zeitpunkte, wann dies auch mag gewesen sein, auf Erden geworden oder entstanden ist — eine Wahrheit, die als unbezweifelbare Thatsache heutzutage auch durch die exakten Forschungen der Naturwissenschaft bewiesen wird. Denn diese thut sonnenklar dar, dafs die Erde, der Schauplatz des Menschengeschlechts, einmal d. i. vor unvordenklicher Zeit noch in einem Zustande sich befunden, in welchem sie überhaupt organischen Wesen, also auch dem Menschen noch keineswegs die erforderlichen Lebensbedingungen darbot, vielmehr, um von allem anderen zu schweigen, einen solchen Hitzegrad hatte, dafs jeder organische Lebenskeim, falls einer wie und wodurch immer auf jene gekommen wäre, durch denselben sofort seinen sicheren Tod würde gefunden haben. Da wirft sich dem Forscher denn auch unvermeidlich die Frage entgegen: Wie ist der Mensch ursprünglich entstanden, und ist diese beantwortet, ist er ursprünglich gesetzt worden als ein einziger oder in Vielheit. Während für die Beantwortung jener ersteren Frage in dem Vorhergehenden alle Vorbedingungen gegeben sind und dieselbe bei umsichtiger Benutzung des bisher Festgestellten sich leicht zur Entscheidung bringen läfst, werden wir dagegen bei der zweiten länger zu verweilen und ihr unsere ganze ungeteilte Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, um auch sie, wofern das in wahrhaft wissenschaftlicher Weise überhaupt möglich ist, endlich einmal definitiv zu erledigen.

1. Der Geist auch des ersten oder vielleicht der ersten Menschen für den Fall, dafs deren mehrere, unabhängig von einander ursprünglich sollten entstanden sein, kann nach dem Vorhergehenden seine Existenz nur einem Kreationsakte Gottes zu verdanken haben. Es bedarf dies hier keiner weiteren Begründung. Dagegen läfst sich der Leib des oder der ersten Menschen nicht auch wie der eines

jeden ihrer Nachkommen auf einen Zeugungsakt zurückführen. Nun gehört der Leib des Menschen, obgleich sein Wesen, seine Substanz d. i. die materiellen Bestandteile, aus denen er sich zusammensetzt, ganz offenbar der äufseren antithetischen Natur entnommen sind, seiner Idee und Bestimmung nach doch nicht zu dieser. Denn so gewifs der Geist des Menschen kein antithetischer Geist ist oder sein kann, eben weil er unter der Idee der Synthese ins Dasein tritt, ebenso gewifs ist auch der Leib des Menschen keine Individualität der antithetischen Natur, weil auch er nicht als blofses Naturindividuum sondern als dieses in Verbindung mit dem für ihn geschaffenen Geiste zu leben die Bestimmung und Aufgabe hat. Die Leiber der Menschen in ihrer Gesamtheit repräsentieren daher ebenso die synthetische Natur, wie die Totalität der menschlichen Geister das synthetische Geisterreich ausmacht. Ist aber alles dieses nach dem Vorhergehenden unwidersprechlich, so kann auch die Natur im Fortgange ihrer Differenzierung oder Entwickelung durch die alleinige, normale Wirksamkeit ihrer Kräfte den ersten oder die ersten Menschenleiber aus ihrem Schofse nicht haben hervorgehen lassen. Nehmen wir daher einmal an, die Natur habe nach dem ersten Eintritte in ihre Entwickelung die Macht und Fähigkeit besessen, lediglich durch spontane Wirksamkeit die ganze ungeheuere Reihe ihrer individuellen Bildungen bis hinauf zu dem höchst organisierten Wirbeltiere hervorzubringen, und zwar in der Art, dafs innerhalb der angegebenen Grenzen bezüglich der organischen Bildungen im wesentlichen der Gedanke des grofsen Engländers Charles Darwin sich bewahrheitete —, so ist auf Grund der vorhergehenden Erörterungen nichtsdestoweniger doch zweifellos, dafs die erwähnte Fähigkeit der Natur zur Bildung des ersten Menschenleibes schlechterdings nicht ausreichte. Vor dieser steht die Produktionskraft der Natur notwendigerweise still; sie hat sich erschöpft mit der Herausbildung des vollendetsten, menschenähnlichsten Wirbeltiers, weshalb die heutzutage leider vielfach kolportierte Behauptung, der Mensch

sei das letzte und höchste, durch die normale Zeugungskraft der Natur entstandene Glied der Tierwelt, auch selbst in dem Falle, wenn dabei nur an den Leib des Menschen gedacht wird, nicht mehr zum gesunden Sinne sondern zum Unsinne der Wissenschaft gehört, durch welchen diese sich selber nur lächerlich machen und dem Gespötte aller hellsehenden und in die Tiefe der Dinge blickenden Köpfe aussetzen kann. Ist aber der Mensch auch seinem Leibe nach kein normales Naturprodukt, so kann die Entstehung des ersten oder der ersten Menschenleiber auch nur dadurch ihre Erklärung finden, dafs Gottes weltschöpferischer Wille, nachdem die Natur als antithetisches Weltglied ihre Entwickelung oder Differenzierung vollendet, noch einmal auf dieselbe einwirkte, um ihre Produktionskraft so zu steigern, dafs nun aus ihrem Schofse auch der synthetische Menschenleib noch hervorging mit der Bestimmung, in Einigung mit dem für diesen geschaffenen Geiste das synthetische Weltglied und damit das Schlufsglied der Weltkreatur in die Wirklichkeit einzuführen. Wahr und unwiderleglich ist daher Günthers herrlicher Ausspruch: „Der Urmensch ist, als Synthese des Gegensatzes alles kreatürlichen Seins, nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung Gottes, denn nach seinem Naturelemente ist er nur mittelbare Position Gottes, als Produkt der Natursubstanz nämlich, obschon er als dieses nicht auf dem normalen Wege ihrer Selbststeigerung, sondern erst durch Vermittelung des göttlichen Willens unter der Idee jener Synthese eingetreten ist“ [24]. Und da dem Geiste des Menschen wie jeder Substanz nach § 12 S. 83 f. nicht nur die Unvergänglichkeit, sondern, sobald jener nur einmal zu selbstbewufstem Leben entwickelt ist, als bleibendes, unverlierbares Gut auch die Unsterblichkeit zukommt, so mufste Gott bei der Gründung des Menschen auch dem Leibe desselben dasselbe Gut verleihen, aus dem einfachen Grunde, weil der Geist des Menschen nicht für sich allein sondern nur in synthetischer Einheit mit dem Leibe und umgekehrt dieser mit jenem zu leben die Bestimmung erhalten hatte. Der Mensch als syn-

thetisches Weltglied d. i. nach Seele und Leib, Geist und Natur war ursprünglich als Werk Gottes ebenso unvergänglich wie seine beiden antithetischen Gegensätze der Weltkreatur. So fordert es die Idee Gottes vom Menschen. Zwar ist es keine Frage, dafs dem Leibe des Menschen als einer Individualität der Natursubstanz infolge seiner eigenen Wesensbeschaffenheit oder an sich die Unsterblichkeit nicht zukommt, wie dies bei jeder kreatürlich-geistigen Substanz als einem ganzheitlichen Realprinzipe notwendigerweise der Fall ist. Aber, was der Leib des Urmenschen an sich nicht besafs, die Unzerstörbarkeit seiner Individualität, das erteilte ihm Gott, mit der Theologie zu reden, aus Gnade, und er mufste es ihm erteilen, denn hätte Gott das unterlassen wollen, so hätte er seinem eigenen Gedanken vom Menschen und dadurch sich selber widersprechen müssen, was bei ihm als dem absolut Widerspruchslosen undenkbar und unmöglich ist. Und wenn wir dennoch gegenwärtig jeden Menschen an einem ganz anderen Ende ankommen und seinen Leib nicht selten unter Erscheinungen, die schrecklicher und abstofsender als die gleichen in der niederen und höheren Tierwelt sind, im Tode erlöschen sehen, so werden wir diese Thatsache vom Standpunkte der hier begründeten Wissenschaft aus doch nicht als Werk Gottes in der Schöpfung des Menschen sondern nur als Werk des Menschen in seiner Entwickelung oder Differenzierung betrachten können. Der Tod ist in der ganzen antithetischen Natur ein normales d. i. ein in dem Verhältnisse der einzelnen Individuen zur allgemeinen Natursubstanz begründetes und aus diesem unvermeidlich sich ergebendes Ereignis. Denn wie die allgemeine Natursubstanz alle ihre individuellen Bildungen in unerschöpflicher Fruchtbarkeit aus ihrem Schofse ins Dasein treten läfst, so nimmt sie auch alle im Tode wieder in sich zurück, um dadurch sich selbst, das Naturganze, als die alles Individuelle beherrschende, dasselbe bald aus sich entlassende bald wieder verschlingende Macht zur Offenbarung zu bringen. Dagegen ist der Tod in der Menschenwelt kein normales sondern ein durch und durch

anormales d. i. ihrer Bestimmung und wesentlichen Beschaffenheit widersprechendes Ereignis. In ihr kann derselbe daher weder mittelbar noch unmittelbar auf Gott zurückgeführt, vielmehr mufs derselbe als Werk des Menschen selber, welches als solches der Endabsicht Gottes mit diesem entgegen war, betrachtet werden. Der Mensch hat, so viel an ihm liegt — das beweist sein Tod allerdings — seine eigene Idee durch den Mifsbrauch seiner Freiheit vernichtet. Dieser Vorgang in der Menschenwelt wird von der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes als Sündenfall des ersten Menschen charakterisiert — ein Vorgang, den in seiner Beschaffenheit wie in seinen Folgen für das ganze Menschengeschlecht, als deren eine der Tod eines jeden sich einstellt, zum klaren und deutlichen Verständnisse zu bringen die Religionsphilosophie die schöne und lohnende Aufgabe hat. Aber wie? Konstituieren denn in der That alle Menschen ein einziges Menschengeschlecht, wie die Offenbarung ebenfalls verkündet? Hat Gott den Menschen ursprünglich in der That als einen ersten und einzigen zur Existenz gelangen lassen, so dafs alle, wie und und wo immer sie leben mögen, nur die Nachkommen dieses einen und ursprünglich einzigen sind? Läfst sich diese weittragende Frage mit den uns zugebote stehenden Mitteln zur wissenschaftlichen Entscheidung bringen? Wir wollen sehen [25].

2. Der leitende Gedanke, der allein Licht in das Dunkel des zur Verhandlung stehenden Problems bringen kann, wird der Stellung und dem Verhältnisse zu entnehmen sein, welches der Mensch als die Synthese von Geist und Natur in dem Organismus der Weltkreatur und namentlich seinen beiden antithetischen Wesensgegensätzen gegenüber einnimmt. Vollkommen richtig wie in anderer so auch in dieser Beziehung hat bereits Günther mit dem ihm eigentümlichen Tiefsinne die folgenden schönen Worte niedergeschrieben: „Kann es“, ruft er aus, „etwas Unscheinhafteres und Alltäglicheres geben als den Ausdruck: Der Mensch ist Vereinwesen (Synthese) von Geistes- und Naturleben —

und doch ist jener es allein (wenn sein Gedanke so tief wie allseitig erwogen worden), der den Denkgeist auf eine Höhe stellt, von der aus sich eine Aussicht nach allen vier Weltgegenden in die Menschengeschichte eröffnet, die zwar der Perspektive minder günstig, weil sie das Verdeckte und Versteckte aus einander stellt und hält, dafür aber tiefer auf den Grund sieht und so ihre Planzeichnung freudig beginnen und sicher vollenden kann" [26]. Denn der Mensch als die Synthese der beiden Antithesen der Weltkreatur wird ohne Widerrede auch die wesentlichen Eigentümlichkeiten einer jeden der letzteren zu offenbaren haben. Nun ist aber, wie später nachgewiesen werden soll, die Vielheit antithetischer Geister eine ursprüngliche, von Gott durch Kreation gesetzte, während in diametralem Gegensatze hierzu die Natur als substantiales Eins geschaffen wurde. Die Vielheit der Individuen in der Natur ist nicht Setzung Gottes mittels Kreation — denn Gott hat nur eine und als solche noch ungeteilte, ganzheitliche, nicht-individualisierte Natursubstanz geschaffen — sondern jene ist Setzung der Natursubstanz selbst mittels fortgesetzter Zersetzung auf dem langen Wege ihrer Entwickelung oder Differenzierung. Demzufolge giebt es trotz der unermeſslichen Zahl ihrer mannigfaltigen individuellen Bildungen dennoch nur eine Natur, während es in ihrem antithetischen kreatürlichen Wesensgegensatze nicht bloſs einen Geist giebt sondern eine ursprüngliche, der Zahl nach uns unbekannte Vielheit von Geistern, die aber alle, weil sie einem und demselben Weltgliede angehören, zu einer kollektiven Einheit, dem sogenannten reinen oder antithetischen Geisterreiche sich zusammenschlieſsen. Beide Einheiten, die substantiale der antithetischen Natur und die kollektive des antithetischen Geisterreiches wird der Mensch in seiner Entwickelung zu einem Menschengeschlechte ebenfalls zur Darstellung bringen müssen, wofern er in Wirklichkeit die lebendige Synthese jener beiden groſsen Antithesen der Weltkreatur repräsentieren soll. Wie ist das aber möglich? Und welches Licht fällt unter den vorher angedeuteten Ge-

sichtspunkten auf die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechts?

3. Der Leib des Menschen, obgleich seinen stofflichen, substantialen Bestandteilen nach der antithetischen Natur entnommen, gehört dieser aus dem Grunde doch nicht mehr an, weil er von Gott als dem Schöpfer und Herrn der Kreatur die ursprüngliche Bestimmung erhielt, nicht als antithetisches sondern als synthetisches Naturindividuum in der Weltwirklichkeit zu sein und zu leben. Wie nach dem Früheren der Geist eines jeden Menschen für den von Gott ihm bestimmten Leib eigens geschaffen wird und kein Glied des antithetischen Geisterreiches genommen werden kann, um es mit jenem in synthetische Einheit zu setzen, so mufste auch der Leib des Menschen, weil auch er unter der Idee der Synthese und nicht der Antithese steht, der Zugehörigkeit zur antithetischen Natur durch Gottes Einwirkung auf diese zuvor enthoben sein, wofern er der hohen von Gott ihm angewiesenen Stellung sollte entsprechen können. Mit einem Worte: Der Geist des Menschen ist ebenso der synthetische Geist, wie der Leib desselben die synthetische Natur ist und wie beide als solche ihre Wesensgegensätze, den antithetischen Geist und die antithetische Natur, zur realen Voraussetzung haben. Verhält es sich aber so, so wird zunächst auch der Leib des Menschen als synthetische Natur ursprünglich nur als einer ins Dasein getreten sein. Denn wie alle Individuen der unermefslichen antithetischen Natur nur die verschiedenen Differenzierungsmomente oder Partial-Emanationen der ursprünglich einen noch ungeteilten Natursubstanz sind, so werden auch die zahllosen Menschenleiber, welche im Laufe der Jahrhunderte zur Existenz gelangen, nur als die Differenzierungen jenes ersten Urleibes gedacht werden können, welchen die Natur d. i. die Erde auf Gottes Machtgebot aus ihrem Schofse dereinst hervorgehen liefs. Die Entstehung des Menschen seinem leiblichen Elemente nach in ursprünglicher Vielheit würde offenbar demjenigen Verhältnisse widersprechen, welches jener nach dem Willen und der Absicht Gottes zur anti-

thetischen Natur einnehmen soll. Eine Wissenschaft, welcher endlich einmal es gelungen, die Welt in ihren drei grofsen Gliedern wirklich als wahrhafte Kreatur des ewigen, nichtkreierten Gottes nachzuweisen, wird daher auch die volle Berechtigung für sich in Anspruch nehmen dürfen, von ihrem Standpunkte aus den gemeinschaftlichen Ausgang aller Menschen von einem einzigen in der vorher unter Nr. 1 beschriebenen Weise unmittelbar durch Gott ins Dasein gerufenen Urmenschen zu behaupten. Sie wird dies sogar in dem strengen Sinne thun dürfen, dafs sie auch die Frage, ob es nicht vielleicht aufser auf der Erde noch auf diesem oder jenem anderen Himmelskörper Menschen oder ein Menschengeschlecht geben möge, zu verneinen die ausreichenden Mittel besitzt. Denn würde die letztere Frage bejaht, so würde auch hierdurch das Verhältnis der antithetischen zur synthetischen Natur verletzt und so indirekt Gott mit sich selber wieder in Widerspruch gebracht. Auch kann die grofse Verschiedenheit der sogen. Menschenrassen auf Erden und die ungeheuere Degeneration in einzelnen derselben gegen unsere Behauptung der Einheit des Menschengeschlechtes keine Instanz in die Wagschale werfen. Denn jene Verschiedenheit wie diese Degeneration können wieder nicht als Werk Gottes bei der Gründung des Geschlechtes sondern nur als (mittelbare) Folgen des Zerfalles verstanden werden, in welchen der Urmensch im Beginne seiner Geschichte sich und sein Geschlecht durch den Mifsbrauch seiner Freiheit gebracht hat. Hat nun aber Gott durch Einwirkung auf die Erde aus dieser ursprünglich nur einen Menschenleib hervorgehen lassen und hat er mit diesem einen und ersten den für ihn geschaffenen Geist in synthetische Einheit gesetzt, so dafs der so entstandene Mensch der (leibliche) Stammvater aller ist, so viele ihrer in die Welt kommen, — wie hat sich dann dieser eine zu dem von ihm herrührenden Geschlechte im Laufe der Jahrhunderte ausgebreitet? Wie ist mit anderen Worten die Stammvaterschaft des ersten Menschen für alle seine Nachkommen aufzufassen?

4. Der Leib des Menschen ist in einer Beziehung ebenso die höchste und vollendetste Bildung der Natursubstanz, wie er anderseits über die Wirksamkeit derselben hinausragt, da er nicht, wie jedes andere Individuum des Naturlebens, als eine in der Sphäre ihrer normalen Entwickelung liegende Setzung angesehen und behandelt werden darf. Nun ist aber in den höchst organisierten Produkten der antithetischen Natur, in den warmblütigen Säugetieren, der Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib in zwei getrennten Individuen scharf ausgeprägt, und an das Zusammenwirken beider Geschlechter in dem Begattungs- oder Zeugungsakte ist die Fortpflanzung der Individuen in ihre respektiven Arten und Gattungen gebunden. So legt sich von selbst der Gedanke nahe, dafs auch der von Gott geschaffene Urmensch vor allem in den Geschlechtsgegensatz von Mann und Weib sich zu differenzieren hatte, wofern überhaupt die Ausbreitung desselben zu einem Geschlechte möglich werden sollte. Und wie wird man diese Differenzierung sich zu denken haben? Man wird schwerlich gezwungen sein, den Urmenschen vor seiner Differenzierung in den Gegensatz der beiden Geschlechter geschlechtslos d. i. als einen solchen zu denken, der potentiell zwar beides, Mann und Weib, war und der möglicherweise, freilich nur unter Mitwirkung Gottes, in beide sich auch entwickeln konnte, der aber doch thatsächlich noch keines von beiden gewesen, da in ihm jener Gegensatz nur erst gleichsam verhüllt und verborgen war. Von einem solchen geschlechtslosen Urmenschen würde man sich nur sehr schwer oder vielleicht gar nicht eine selbst nur halbwegs klare Vorstellung machen können. Leichter und, wie uns scheinen will, auch richtiger denkt man sich den Urmenschen seinem leiblichen Elemente nach durch göttliche Setzung als vollendeten, auch mit allen Geschlechtsorganen ausgerüsteten Mann. Der vollkommene Mann ist, sozusagen, der vollendetste Ausdruck der Idee Gottes vom Menschen. Sie in ihrer höchsten Repräsentation wird daher Gott bei der Schöpfung des Urmenschen auch wohl realisiert haben. Die Ausbreitung des

Urmenschen zu einem Geschlechte aber war nur möglich, wenn ihm das Weib als der zweite dabei erforderliche Faktor zur Seite stand. Und wie anders könnte man sich die Entstehung des ersten Weibes nun denken als dadurch, dafs Gott durch die Allmacht seines Willens auf den Mann als Urmenschen einwirkte und aus seinem Leibe den Leib des Weibes hervorgehen liefs, um mit diesem den für denselben geschaffenen Geist zu verbinden und so die beiden Faktoren herzustellen, aus denen direkt oder indirekt das ganze Geschlecht der Menschen seinen Ursprung nehmen sollte. Die Schöpfung des Weibes durch Gott beruht also auf einer ähnlichen Bethätigung der göttlichen Allmacht wie die Schöpfung des Mannes, nur mit dem Unterschiede, dafs in dem einen Falle zur Herstellung des Leibes des Weibes die Einwirkung Gottes auf den Leib des Mannes, in dem andern Falle aber bei der Hervorbringung des Leibes des Mannes auf die mütterliche Erde stattfand. Ferner wird man sich den Leib des Weibes aus dem des Mannes ebenso in vollendeter Organisation hervorgehend zu denken haben, wie dies mit dem Leibe des Mannes bei seiner Entstehung aus dem Schofse der Erde der Fall war. Aber wenn auch die Leiber der beiden Urmenschen gleich anfangs in vollendeter Gestalt und Organisation ins Dasein traten, so wird es sich mit den Geistern (Seelen) derselben doch einigermafsen anders verhalten haben. Und das rührt daher, weil diese nicht durch Einwirkung Gottes auf ein schon vorhandenes Wesen oder auf eine schon existierende Substanz aus dieser entstanden sind, denn ihre Entstehung ruht auf einem Kreationsakte Gottes, als welcher von der Entstehungsweise der Leiber der Urmenschen wesentlich oder qualitativ verschieden ist. Als (unmittelbare) Kreaturen Gottes waren die Geister der Urmenschen, wie jeder durch die gleiche Bethätigung der göttlichen Allmacht ins Dasein tretende andere Menschengeist, dem Wesen oder der Substanz nach zwar vollendet, denn sie wurden und werden durch Gott gesetzt als ein- und ganzheitliche substantiale Prinzipe, denen als solchen in alle Ewigkeit weder eine Zunahme

noch eine Abnahme widerfahren kann. Jeder einmal geschaffene Geist ist als substantiales Prinzip nach Quantität und Qualität schlechthin unveränderlich; wohl aber ist die geistige Substanz für ihre Entwickelung oder Differenzierung, also in der Sphäre ihres Erscheinens, einer fortgesetzten Veränderung unterworfen. Und da haben wir in § 15 S. 135f. dargethan, dafs der Geist des Menschen als Setzung Gottes mittels Kreation noch vor dem Beginne seiner Entwickelung steht. Der Differenzierungsakt des Geistes kann dem Kreationsakte desselben nur nachfolgen, nicht aber auch mit diesem in einen und denselben Zeitmoment zusammentreffen. So wurden auch die Geister der beiden Urmenschen als noch völlig indifferente Realprinzipe von Gott geschaffen und mit den für sie bestimmten Leibern in synthetische Einheit zusammengesetzt. Und die erste Anregung zur Differenzierung oder Entwickelung jener primitiv indifferenten Geister wird man sich ebenfalls nur von Gott ausgehend denken können. Auch liegt kein Grund vor, den Schöpfungsakt derselben von Gottes differenzierender Einwirkung auf sie durch einen langen Zwischenraum getrennt zu denken, vielmehr wird diese jenem wohl auf dem Fufse nachgefolgt sein. Nicht weniger wird die geistige Entwickelung der beiden Urmenschen unter der fortgesetzten Einwirkung Gottes auf sie und bei dem normalen, der Idee Gottes vollkommen entsprechenden Zustande derselben einen rascheren Verlauf genommen haben, als bei ihren durch Zeugung in die Welt eintretenden Nachkommen der Fall ist. Aber in diese Entwickelung fiel auch die grofse, verhängnisvolle ethische Entscheidung der beiden Urmenschen gegen den Willen Gottes d. i. der Sündenfall, — ein Ereignis, von dem, wie schon bemerkt, die Offenbarungsurkunden des Alten und Neuen Testamentes übereinstimmend berichten und von dessen Eintritt im Anfange unseres Geschlechtes der ethische Zwiespalt, den jeder zur Vernunft entwickelte Mensch in seiner eigenen Persönlichkeit wahrnehmbar mit sich herum trägt, ein lautes und beredtes Zeugnis ablegt [27]. Durch diese Willensthat hatte der Mensch, so viel an ihm

lag, sich und sein Geschlecht im Keime vernichtet. Das furchtbare Wort: „Wenn [27[a]] ihr von der verbotenen Frucht essen werdet, werdet ihr sterben“, hätte sich an Adam und Eva, den Stammeltern des von Gott in der Schöpfung jener intentierten Geschlechtes, in demselben Augenblicke, in welchem die verhängnisvolle That begangen wurde, erfüllen müssen, hätte sich nicht in eben demselben Augenblicke der neue geistige Stammvater in der Person Jesu Christi als der Erlöser und Wiederhersteller des Geschlechtes ins Mittel gelegt und durch seine rückwirkende Wirksamkeit den einstweiligen Zerfall der beiden Urmenschen aufgehalten und ihre Ausbreitung zu einem Geschlechte dennoch möglich gemacht. Seit dem Sündenfalle Adams steht demnach das ganze Geschlecht unter zwei Stammvätern, Adam und Christus, zugleich, — eine Thatsache, welche zum vollen Verständnisse zu bringen nicht mehr die Aufgabe der Metaphysik sondern die der Religionsphilosophie ist. Und unter dieser doppelten Stammvaterschaft setzt sich der Urmensch durch fortgesetzte Zeugungsakte und durch stets wiederholte Kreationsakte Gottes in das Geschlecht fort, bis die von Gott vorhergesehene und vorherbestimmte Zahl der Menschen voll sein wird, — eine Zeit, in der die Menschheit am Ende ihrer geschichtlichen Entwickelung angekommen ist und in der durch eben denselben, dem sie seit Adams Sündenfalle Dasein und Leben verdankt, die Realisierung ihrer Endbestimmung wird herbeigeführt werden.

5. Die vorher charakterisierte Auffassung des Urmenschen und seines Ursprungs, welche unzweifelhaft der Erlösungstheorie des positiven Christentums zugrunde liegt und durch welche diese, wenigstens im Prinzipe, ihre wissenschaftliche Rechtfertigung gefunden hat, — die vorgetragene Auffassung, sage ich, enthält einige Punkte, die für das Verständnis des Ganzen von besonders hervorragender Bedeutung sind und auf die noch einmal zurückzukommen wir eben deshalb nicht für überflüssig erachten. Seiner leiblichen Organisation nach ging der Urmensch, so behaupten wir, durch Gottes Einwirkung auf die Erde als M a n n in v o l l e n d e t e r A u s-

bildung aller seiner Glieder aus dieser hervor. Da nun aber der Leib des Menschen einerseits die höchste und letzte Individualität der Natur und ihres Lebens ist, wiewohl er anderseits nicht in dem Umkreise ihrer normalen Entwickelung liegt sondern über dieselbe hinausragt, so wird man unter Berücksichtigung des ersteren der beiden Gesichtspunkte auch zu denken haben, daſs in der leiblichen Struktur des Menschen im wesentlichen derselbe Organisationsplan, nur in vollendetster Ausgestaltung, zur Durchführung gekommen sein wird, dem wir in der Klasse der animalischen Individuen bei den dem Menschen zunächst untergeordneten Wirbeltieren begegnen. Wir können daher auch von unserm Standpunkte aus ohne weiteres zugeben, was Charles Darwin von „der körperlichen Bildung des Menschen“ als sei es angebliche sei es wirkliche Thatsachen berichtet. „Es ist notorisch“, schreibt jener, „daſs der Mensch nach demselben allgemeinen Typus oder Modell wie die anderen Säugetiere gebildet ist. Alle Knochen seines Skeletts können mit entsprechenden Knochen eines Affen oder einer Fledermaus oder Robbe verglichen werden; dasselbe gilt für seine Muskeln, Nerven, Blutgefäſse und Eingeweide. Das Gehirn, dieses bedeutungsvollste aller Organe, folgt denselben Bildungsgesetzen, wie Huxley und andere Anatomen gezeigt haben. Bischoff, [28] welcher zu den Reihen der Gegner gehört, giebt zu, daſs jede wesentliche Spalte und Falte in dem Gehirne des Menschen ihr Analogon in dem Gehirne des Orang findet; er fügt aber hinzu, daſs auf keiner Entwickelungsperiode beide Gehirne vollständig unter einander übereinstimmen. Dies konnte man auch nicht erwarten, denn sonst würden ihre geistigen Fähigkeiten [29] dieselben gewesen sein. Vulpian [30] bemerkt: Les différences réelles, qui existent entre l'encéphale de l'homme et celui des singes supérieurs, sont bien minimes. Il ne faut pas se faire d'illusions à cet égard. L'homme est bien plus près des singes anthropomorphes par les caractères anatomiques de son cerveau, que ceux-ci ne le sont non seulement des autres mammifères,

mais même de certains quadrumanes, des guenons et des macaques.“ Gestützt auf diese und ähnliche Ansichten vieler Naturforscher versichert Darwin denn schliefslich: „Es ist überhaupt kaum möglich, die enge Übereinstimmung im allgemeinen Bau, in der feinen Struktur der Gewebe, in der chemischen Zusammensetzung und in der Konstitution zwischen dem Menschen und den höheren Tieren, besonders den anthropomorphen Affen, zu übertreiben“ [31]. Gut! Das mag alles wahr und richtig sein, dennoch wird dadurch selbst nicht mit einer Silbe bewiesen, dafs der Mensch, auch nur als Sinnenorganismus oder von seiner leiblichen Seite angesehen, durch die spontane und normale Wirksamkeit der Natur infolge allmählicher Umbildung aus einem tierischen Ahnen entsprungen ist. Und dieser Beweis kann auch dadurch nicht erbracht werden, wenn alles das sich ebenfalls noch bewahrheiten sollte, was die Naturwissenschaft über Ähnlichkeit und Gleichheit „der embryonalen Entwickelung“ von Mensch und Tier und über die auch bei jenem vorkommenden sogen. „rudimentären Organe“ mit besonderer Vorliebe aufzustellen pflegt [32]. Zwar kommen Darwin und seine Gesinnungsgenossen aus den angeführten Gründen zu einem dem unsrigen gerade entgegengesetzten Ergebnisse. „Der hauptsächlichste Schlufs“, schreibt jener, „zu dem ich in diesem Buche gelangt bin und welcher jetzt die Ansicht vieler Naturforscher ist, die wohl kompetent sind ein gesundes Urteil zu bilden (ja wohl?!), ist der, dafs der Mensch von einer weniger hoch organisierten Form abstammt. Die Grundlage, auf welcher diese Folgerung ruht, wird nie erschüttert werden, denn die grofse Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und den niederen Tieren sowohl in der embryonalen Entwickelung als in unzähligen Punkten des Baues und der Konstitution, sowohl von gröfserer als von der allergeringfügigsten Bedeutung, die Rudimente, welche er behalten hat und die abnormen Fälle von Rückschlag, denen er gelegentlich unterliegt, — dies sind Thatsachen, welche nicht bestritten werden können. Sie sind lange bekannt gewesen, aber bis ganz vor kurzem sagten

sie uns inbezug auf den Ursprung des Menschen nichts. Wenn wir sie aber jetzt im Lichte unserer Kenntnis der ganzen organischen Welt betrachten, so ist ihre Bedeutung gar nicht mifszuverstehen. Es ist unglaublich, dafs alle diese Thatsachen Falsches aussagen sollten. Jeder, der nicht damit zufrieden ist, die Erscheinung der Natur wie ein Wilder unverbunden zu betrachten, kann nicht glauben, dafs der Mensch das Werk eines besondern Schöpfungsaktes [33] ist. Er wird gezwungen sein zuzugeben, dafs . . . der Mensch mit anderen Säugetieren der gleichzeitige Nachkomme eines gemeinsamen Urerzeugers ist." [34] Freilich! nicht blofs in unserm Falle, sondern immer und überall ist „es unglaublich", ja unmöglich, dafs „Thatsachen Falsches aussagen". Aber was nicht unmöglich und bei der vorliegenden Verhandlung sicherlich sogar wirklich ist, ist dies, dafs „die Deutung" von Thatsachen seitens der Menschen, und wären diese selbst in ihren Fächern sehr angesehene Naturforscher, Falsches aussagt. Ja die in Rede stehenden angeblichen oder wirklichen Thatsachen sind gar nicht einmal die Instanz, welche über den Ursprung des Menschen und seines Geschlechtes vernünftigerweise entscheiden kann. Und warum nicht? Die Untersuchungen dieser Schrift lassen darüber einen Zweifel nicht aufkommen.

6. Es ist eine Thatsache, so verbürgt und sicher wie keine zweite, dafs der Mensch und die Individuen der Tierwelt u. a. auch ein subjektives Leben führen, welches sich in beiden durch mannigfaltige Formen des Denkens, Wollens und Begehrens, sowie des Fühlens zur Offenbarung bringt. Einen sehr namhaften Teil dieser subjektiven Lebensäufserungen hat der Mensch unzweifelhaft mit den verschiedenen Tierklassen aufser und neben ihm gemeinsam. Auch in dieser Beziehung besteht demnach ebenso wie bezüglich ihrer Organisationen zwischen Mensch und Tier nur eine quantitative, graduelle Verschiedenheit, keine qualitative oder wesentliche, wofern das Wort nur in der strengen Bedeutung, in der allein wir dasselbe zu gebrauchen

pflegen, genommen wird. Fassen wir die Mensch und Tier gemeinsamen subjektiven Lebensäufserungen einmal mit Ernst Häckel in den Ausdruck „Seele“ zusammen — eine Bezeichnung derselben, die wir aus den früher dargelegten Gründen unserseits zwar perhorreszieren — so können und müssen auch wir folgende Sätze desselben acceptieren. „Die Physiologie lehrt uns durch Beobachtung und Experiment, dafs das Verhältnis der ‚Seele‘ zu ihrem Organe, dem Gehirn und Rückenmark, ganz dasselbe beim Menschen wie bei allen . . . Säugetieren ist. Jene erstere kann ohne dieses letztere überhaupt nicht thätig sein; sie ist an dasselbe ebenso gebunden, wie die Muskelbewegung an den Muskel. Sie kann sich daher auch nur in Zusammenhang mit ihm entwickeln.“ [35] Nun entwickelt aber der Mensch ebenso unzweifelhaft aus sich auch eine ganze Reihe subjektiver Lebensäufserungen, die notorisch in keinem Exemplare der übrigen animalischen Individuen vorkommen. Alle diese jenem allein eigentümlichen subjektiven Erscheinungen stehen unserm früheren Nachweise zufolge in engstem und unlöslichem Zusammenhange mit dem Selbstbewufstsein, dem Ichgedanken desselben, ja dieser ist die eine, gemeinsame Quelle, dem sie entspringen und dem sie ihre Möglichkeit und ihr Wirklichwerden zu verdanken haben. Das Selbstbewufstsein oder der Ichgedanke mit allem, was in seinem Gefolge in dem Menschen auftritt, ist daher recht eigentlich dasjenige, was den Menschen für unsere Beobachtung erst zum Menschen macht und dessen sorgfältige, erschöpfende Untersuchung der Wissenschaft erst die Mittel an die Hand geben kann, um über das geheimnisvolle, tief verborgene wahrhafte Wesen des Menschen ein gediegenes und richtiges Urteil zu fällen. Wir unserseits haben wie in frühreren Schriften so namentlich in der gegenwärtigen diesem bedeutungsvollsten aller in die Anthropologie fallenden Gegenstände unsere ungeteilte Aufmerksamkeit zugewandt. Und da hat sich denn, irren wir anders nicht, unwiderleglich ergeben, dafs, wenn zwar alle subjektiven Lebensäufserungen der Sinnlichkeit in Mensch und Tier,

wie die Erscheinungen des sinnlichen Vorstellens, Begehrens und Fühlens von dem Gehirne als solchem bewirkt und hervorgerufen werden, dagegen das Selbstbewufstsein mit den in ihm auftauchenden Denkformen (den Kategorieen), Willens- und Gefühlsäufserungen im Menschen sich nicht auch in gleicher Weise auf das Gehirn desselben als die jenes bewirkende Kausalität zurückführen und aus diesem begreifen läfst. Vielmehr mufs die Wissenschaft für letzteres ein Prinzip oder eine Substanz in dem Menschen voraussetzen, welche nicht wie die Natursubstanz in dem Prozesse ihrer Entwickelung oder Differenzierung in zahllose kleinste Teile, die materiellen Atome, auseinandergegangen, sondern welche nach wie vor in dem auch von ihr durchgemachten Entwickelungsprozesse ein ungebrochenes Eins, eine ungeteilte Monas, ein Sein an und für sich geblieben ist. Und nur ein solches Prinzip, nicht aber auch der Träger und Bildner des sinnlichen subjektiven Lebens, verdient den Namen Seele oder Geist. Eine Seele oder einen Geist hat daher, wie früher schon bemerkt, von allen animalischen Individuen nur der Mensch aber kein Tier. Jener allein steht in dem zwar oft verschrieenen und totgesagten, jetzt endlich einmal aber doch wissenschaftlich gerechtfertigten Dualismus der Substantialität vor unseren Augen, dieses, das Tier, ist wie die ganze Natur monistisch konstruiert. Und eben hierdurch tritt die Wesensverschiedenheit des Menschen von der Natur auf allen Stufen ihrer Entwickelung so handgreiflich ans Licht, dafs die gegenteilige Behauptung des weitverbreiteten Monismus unserer Tage für jeden, der den Gedankengängen dieser Schrift verständnisvoll gefolgt ist, — man verzeihe den wenig zarten Ausdruck — als Unsinn erscheinen mufs.

7. Der Geist oder die Seele des Menschen darf nun aber nicht als göttliches Sein oder Wesen, wenn auch nur als „ein göttlicher Funke“ vorgestellt und behandelt werden. Zwar läfst sich nicht leugnen, dafs im Laufe der Jahrhunderte viele Philosophen, die gleich uns in der Anthropologie dem Dualismus zugethan waren, so verfahren sind —

Philosophen, über die Häckel am Schlusse seiner „Anthropogenie“ mit Recht seinen Spott ausgiefst und sich lustig macht. Denn wäre der Geist des Menschen auch nur ein Funke, aber ein wahrhaft „göttlicher“ d. i. ein mit Gott im Wesen oder substantial identischer, so könnte er allerdings „kein entwickelungsfähiges Ding sein“, was er doch thatsächlich und unleugbar in jedem Menschen ist, und was Häckel mit vollem Rechte und mit besonderem Nachdrucke hervorhebt [36]. Gott als Sein oder Substanz schlechthin, d. i. als ein von Ewigkeit zu Ewigkeit blofs infolge der Notwendigkeit oder Beschaffenheit seines Wesens existierendes Realprinzip, ist auch aus und durch sich schlechthin oder von Ewigkeit zu Ewigkeit entwickelt. In ihm giebt es keine Unbestimmtheit und hat es nie eine gegeben, weil er selbst durch eigene und alleinige Kraft und Macht alle Unbestimmtheit in und an ihm zur absoluten Bestimmtheit schlechthin d. i. von Ewigkeit zu Ewigkeit aufgehoben hat. Wenn daher, wie wir in dem zweiten Bande dieses Werkes darthun werden, der Denkgeist auch auf Gott den Gedanken der Unbestimmtheit oder Indifferenz zwar übertragen mufs, so ist nichtsdestoweniger diese in jenem thatsächlich doch niemals vorhanden gewesen, weil sie von Gott selbst ohne jede fremde Mithilfe durch absolute Aktivität in die absolute Bestimmtheit von Ewigkeit her übergesetzt worden. Mit anderen Worten: Wozu Gott als Sein schlechthin überhaupt sich „entwickeln“ oder „entfalten“ konnte, dazu hat er sich von Ewigkeit zu Ewigkeit aus und durch sich selbst auch wirklich entwickelt oder entfaltet, so dafs die Entfaltung des Ewigen als eine durch ihn selbst und durch ihn allein von Ewigkeit her vollendete und abgeschlossene erscheint. Wäre nun der Geist des Menschen mit der Gottheit im Wesen oder substantial identisch, so müfste bei ihm auch das gleiche Verhältnis wiederkehren; er müfste sich wie als Sein schlechthin so als schlechthin d. i. aus und durch sich selbst vollkommen entwickeltes oder in die volle Bestimmtheit übergesetztes Sein ausweisen. Nun ist aber von letzterem das gerade Gegenteil eine nicht

zu leugnende Thatsache. Kein Menschengeist hat seine Entwickelung in Intelligenz, Willen und Gefühl lediglich sich selbst zu danken. Keiner steht vom ersten Augenblicke seiner Existenz an auch schon in vollendeter Entwickelung, vielmehr vollzieht sich die Entwickelung eines jeden unter fortgesetzter fremder Einwirkung auf ihn und eigener Rückwirkung nur sehr allmählich und zwar so, dafs der Geist den vollen Sättigungspunkt und das non plus ultra seiner Entwickelung selbst niemals erreichen kann. Und was anderes beweist diese Thatsache und was anderes kann sie beweisen, als dafs der Geist nicht göttlichen Seins oder Wesens ist und als ein solches selbst in der Form eines „göttlichen Funkens“ auch nicht gedacht werden kann. Da der Geist des Menschen nun aber auch mit der ebenfalls nicht-göttlichen (kreatürlichen) Natursubstanz im Wesen oder qualitativ nicht identisch, vielmehr wie von Gott so auch von dieser wesenhaft verschieden ist, so bleibt für den Denker, wir sagen: für den Denker, auch nichts übrig, als in jedem Menschen eine zusammengesetzte Gröfse zu erblicken, indem in ihm zwei Kreaturen Gottes, der unmittelbar von Gott geschaffene Geist und der Leib als die höchste Individualität der geschaffenen Natursubstanz unter dem Einflusse des Willens Gottes auf diese, zur synthetischen Einheit sich mit einander verbunden haben. Und eben nur in dem hell leuchtenden Lichte dieser Auffassung des Menschen als der Synthese des kreatürlichen Wesensgegensatzes von Geist und Natur werden die vielen mysteriösen Erscheinungen in seiner und seines Geschlechtes geschichtlicher Entwickelung begreiflich.

Es wird vor allem begreiflich die Möglichkeit eines Herabfallens des Urmenschen von der Höhe, auf die er von Gott in der Schöpfung gestellt war, sowie die Degeneration und Zerrüttung, in die wir das von dem der Sünde anheim gefallenen Adam abstammende Geschlecht auf dem ganzen Erdboden und vielfach in einem ungeheueren Grade versunken sehen. Es wird aber auch begreiflich die Möglich-

keit einer Restauration des dem Zerfalle preisgegebenen Geschlechts durch die Einführung eines neuen Stammvaters in dasselbe vonseiten Gottes in der Person des Gottmenschen Christus Jesus. Denn durch die vorgetragene Auffassung des Urmenschen und seiner Beschaffenheit wird in der That, mit Günther zu reden, in der Bestimmung des Urzustandes desselben „der doppelte Fehler“ vermieden, wovon jeder dem Denker eigens zu schaffen macht. Der Urzustand „kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeschlagen werden. Im ersten Falle aber ist ein Übergang und Heraustritt (aus ihm) ebenso spekulativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Übergang, wenn nicht ganz doch insoweit inkulpabel dasteht, daſs ein besonderes Eingreifen Gottes zur Herstellung der alten Ordnung objektiv überflüssig und dadurch zugleich subjektiv unerklärlich wird.“ [37] Doch — mit der Darstellung und Lösung der vielen und schwierigen, bei der Behandlung des Falles und der Wiederherstellung unseres Geschlechtes in Betracht kommenden Probleme haben wir es an dieser Stelle nicht zu thun. Sie gehören, wie schon erwähnt, nicht mehr der Metaphysik sondern der Religionsphilosophie an. Denn wie jene, wenn sie die hohe, namentlich in unseren schwülen Tagen ihr gestellte Aufgabe wirksam in Angriff nehmen und lösen will, nichts Geringeres sein kann als die wissenschaftliche Begründung der Ontologie d. i. der dogmatischen Basis des positiven Christentums, so muſs anderseits die Religionsphilosophie zu einer wissenschaftlichen Begründung der Erlösungstheorie des positiven Christentums sich gestalten, wofern dem Erkenntnis und Leben mehr und mehr verwirrenden und verödenden Unglauben der Gegenwart endlich einmal ein gebieterisches Halt entgegengerufen werden und dadurch eine hoffnungsreiche Aussicht auf die Erfüllung des hohen Kaiserwortes sich eröffnen soll: „Dem Volke muſs die Religion erhalten werden.“ Was aber die Erfüllung dieses kaiserlichen Wortes in unserer gefahrdrohenden, alles erneuernden Zeit für die intellektuellen, ethischen, sozialen, kirchlichen und politischen Ver-

hältnisse der Völker und in erster Linie des deutschen Volkes zu bedeuten habe, darüber auch nur ein Wort zu verlieren, ist um so überflüssiger, als es jedem Einsichtigen und Urteilsfähigen ohnehin und ohne weiteres von selbst einleuchten mufs [38].

Anmerkungen zur dritten Unterabteilung.

[1.] Vergl. hierzu die treffenden Bemerkungen Du Bois' in unserer Schrift: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w.“ S. 113.

[2.] Es unterliegt nicht dem allergeringsten Zweifel, dafs die Weltanschauung des positiven Christentums, in diametralem Gegensatze einerseits zu dem absoluten Dualismus eines Plato und Aristoteles und anderseits zu all' und jedem Pantheismus, auf die Kreation der Welt durch Gott sowie auf die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur in der von Gott geschaffenen Welt gegründet ist, diese überall voraussetzt und ohne dieselben in keinem ihrer Punkte richtig verstanden und allseitig gewürdigt werden kann. Eine Wissenschaft, welche die Begründung und Verteidigung des positiven Christentums sich zum Ziele setzt, wird daher keine angelegentlichere Sorge haben dürfen, als die Wahrheit der vorher erwähnten christlichen Lehren gegen jeden möglichen Einwand sicher zu stellen. Von dieser Überzeugung liefsen die beiden Fürsten im Reiche des Gedankens, Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith sich leiten, als sie im Jahre 1849 als Seitenstück zu der von A. Ruge, dem berühmten Agitator aus dem Revolutionsjahr 1848, herausgegebenen „Akademie“ ihr philosophisches Taschenbuch „Lydia“ zu edieren begannen. Denn verlangt man zu wissen, warum das erwähnte Taschenbuch der „Akademie“ Ruges gegenüber „Lydia“ heifsen will, so bleibt — schreibt der Verfasser in der Vorrede zum ersten Bande — nichts übrig „als ganz schlicht und plump darauf hinzuweisen, dafs Lydia, die Gelehrige und Forschende, die vom Heidentume zum Jehovadienste übertrat, und von da höchst konsequent zum positiven Christentume gelangte, als Schülerin des grofsen Paulus die christliche Philosophie repräsentieren soll, welche auf den Ideen der Transcendenz, der Kreation und des kreatürlichen Dualismus erbaut ist. Auf die Elucidation und Rechtfertigung dieser Ideen, im Gegensatze zu den modernen Emanations- und Immanenzlehren und zu den Aggregierten unter der Fahne des

Monismus, beziehen sich die Aufsätze dieses Taschenbuches“ (I, S. XII und XIII). Und in der That! Über dem doppelten Fundamente der Kreation und des kreatürlichen Dualismus kann und wird in naher Zukunft auch eine Wissenschaft errichtet werden, durch welche die Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums in dem durch die una sancta catholica et apostolica ecclesia ausgebildeten Sinne ihre letzte und tiefste Begründung erhalten wird, nur dafs als diese ecclesia des apostolischen Symbolums weder die römische oder vatikanische Kirche noch auch die des deutschen Protestantenvereins anerkannt werden kann. Was die erstere angeht, so hat diese die Wahrheiten des positiven Christentums die Jahrhunderte hindurch sich zwar bewahrt, sie hat dieselben aber zugleich mit einer solchen Fülle notorischer Unwahrheiten amalgamiert, dafs sie, namentlich in ihrer Gestalt seit dem Jahre 1870, nur mehr dazu beitragen kann, die Religion in immer gröfseren Mifskredit zu bringen, allerorts Indifferentismus und Unglauben grofs zu ziehen, das von Gott gewollte einträchtige Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt zu verwirren und durch alles dieses den Frieden und die Gesittung der Völker ganz wesentlich zu beeinträchtigen. Teilweise in dem entgegengesetzten Extreme steht der deutsche Protestantenverein. Er hat um einen Linsenbrei d. i. einer nichts weniger denn als wahr bewiesenen Wissenschaft zuliebe die dogmatischen Grundlagen des positiven Christentums, ohne welche dieses allen Halt und allen Wert verliert, leichten Sinnes Preis gegeben. Und diese Wissenschaft wurzelt in einem vom Protestantenverein freilich nur halb durchgeführten Pantheismus, welcher vor allem unter dem Einflusse der neueren Philosophie, zumal der Hegels, über der Negation des Wesensdualismus von Geist und Natur in den betreffenden Köpfen entstanden ist. Wir wollen das unseren Lesern kurz vor Augen führen aus der zu Leipzig im Jahre 1877 erschienenen Schrift: „Die Grundlehren des Christentums aus dem Bewufstsein des Glaubens im Zusammenhange dargestellt“ von Dr. Daniel Schenkel, einem der Hauptförderer der protestantenvereinlichen Bestrebungen in Wissenschaft und Leben.

Schenkel dekretiert gleich im Anfange seines Buches vom hohen Kothurn herab: „Die Naturforschung hat den herkömmlichen Dualismus von Geist und Leib überwunden, ohne dafs wir deshalb der Meinung sind, die Identität von Geist und Materie sei nun vollständig begriffen und bewiesen.“ Demnach ist ihm der Mensch „seinem Wesen nach Geist d. h. an sich immaterieller, auf Bewufstsein und Selbstbewufstsein angelegter Wesensgrund der Natur; jedoch ist er nicht reiner sondern beziehungsweiser Geist, insofern seine Person auch leiblich bestimmt, nicht nur Geist sondern auch Natur (organisch, materiell) ist.“ Daher definiert Schen-

kel „den Geist als das an sich immaterielle Wesen der Materie“ oder als „das Wesen der Natur und die Natur als die Erscheinung des Geistes“. „Geist und Natur sind an sich eins, jedoch nicht dasselbe. Das ist die Wahrheit des modernen Monismus gegenüber allem Dualismus. Der Geist ist das Wesen des ewigen Seins in der Natur. Die Natur ist die Erscheinung der zeitlich bedingten Wirkung des Geistes. Darum ist der Geist an sich keiner Veränderung unterworfen, die Natur dagegen veränderlich und in stetem Wechsel der Erscheinungen begriffen. Auch in der Naturform ist der Geist an sich wesentlich auf das Bewufstsein angelegt, aber zunächst seiner selbst noch nicht bewufst, noch nicht zur Persönlichkeit, zum Ich-Leben entwickelt. Die Seele ist der noch nicht zu sich selbst gekommene, der noch ich-lose Geist, von der Natur an sich unterschieden, aber sich selbst noch nicht von ihr unterscheidend. Das Selbstbewufstsein ist die Selbstunterscheidung des Geistes von seiner Natur als seiner sinnlichen Erscheinung, die Selbstsetzung der Persönlichkeit innerhalb der Naturerscheinung und ihre Selbstbefreiung von der sie sinnlich begrenzenden Naturnotwendigkeit. Die Seele ist nicht wesentlich verschieden vom Geiste Allein erst im selbstbewufsten Geiste hat die Seele ihr eigenes Wesen verwirklicht.“ (S. 6 fg. § 3 u. 4.)

Die Quintessenz der vorgetragenen Weisheit ist in den Worten enthalten: „Der Geist das Wesen der Natur, ja der Welt (§ 9, S. 12), und die Natur die Erscheinung des Geistes“. Nun ist aber der Geist als solcher nach Schenkel wieder ein zweifacher, ein „persönlich begrenzter, endlich bedingter“ und der „schlechthin unendliche“, welcher letztere mit Gott in eins zusammenfällt. Vernehmen wir auch hierüber unsern hegelianisierenden und doch christlich sein wollenden Theologen. Er schreibt: „Der Geist, zwar an sich eins mit der Natur, ist doch nicht dasselbe sondern ein anderes, weil er das Wesen der Natur und darum auch der Welt ist. Soweit er persönlich begrenzt, endlich bedingt ist, hat er seine Entstehung innerhalb der Natur, bezw. der Welt genommen. Aber als Geist ist er nicht nur in, sondern auch über der materiellen Natur und Welt, nicht nur endlich begrenzt, sondern auch frei von den Schranken der Endlichkeit. Darum weisen Natur und Welt, insoweit sie Erscheinungen des Geistes sind, über sich selbst auf ein Nicht-Materielles, Unendliches hinaus als ihre immanente, wesenhafte Ursächlichkeit. Nur die Erscheinung und Wirkung des Geistes ist materiell begrenzt, nicht er selbst, die Ursache, das Wesen des erscheinenden Dinges. Darum ist die Persönlichkeit, als die Einheit des Geistes und der Materie, unendlich in endlicher Form, unvergänglich in vergänglicher Erscheinung. Der Geist als solcher ist unendlich, der menschliche als naturbegrenzter endlich-unendlich, der Geist der Welt, der Inbegriff alles

materiell Erscheinenden, des Universums, ist der schlechthin unendliche Geist, dessen endliche Erscheinung und Wirkung die Welt ist. Den schlechthin unendlichen Geist, das allgemeine Sein, welches das Sein der Welt ist, nennen wir Gott.“ (§ 9, S. 12 u. 13.)

Auf Grund dieser Expektorationen setzt Schenkel, echt pantheistisch, das Verhältnis von Gott und Welt denn auch ohne alles Bedenken wie das des Wesens zur Erscheinung. „Das Wesen, das in sämtlichen Erscheinungen kund wird, durch welches alle Dinge sind, ist er (d. i. Gott) als absoluter Geist Die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen ist ein Dasein ohne eigenes Wesen; sie hat ihr Wesen lediglich von Gott Gott umfaſst den Inbegriff aller Wesenheiten“ (§ 125, S. 166); er ist „der ewige Wesensgrund der Welt“ (§ 211, S. 286). Darum ist er als „das Wesen der Welt auch nicht ohne die Welt zu denken, denn das Wesen ist nicht ohne seine Erscheinung. Wie Geist und Natur nicht zwei voneinander wesensverschiedene Substanzen sind, so auch nicht der absolute Geist und die Welt; sie schlieſsen sich gegenseitig nicht aus, sie bedingen sich vielmehr. Soweit die Welt ohne den absoluten Geist vorgestellt wird, soweit ist sie wesenlos, das leere Chaos. Soweit der absolute Geist ohne die Welt vorgestellt wird, soweit ist er erscheinungslos, eine abstrakte Idee.“ (§ 124, S. 165 u. 166.) Fügen wir dem noch hinzu, daſs Schenkel nicht bloſs die Immanenz Gottes in der Welt oder seine „Innerweltlichkeit“, sondern zugleich auch die Transcendenz desselben oder seine „Uberweltlichkeit“ behauptet (§§ 204 u. 205, S. 274—276), so werden unsere Leser wissen, in welche Kategorie von Weltanschauungen sie die des ehemaligen Heidelberger Theologen zu rechnen haben. Zwar polemisiert dieser allenthalben gegen den Pantheismus (§ 45, S. 63f.; § 126, S. 166f.), leider vergiſst derselbe aber gänzlich, daſs es nicht bloſs eine sondern zwei Formen des Pantheismus giebt, die ausschlieſslicher Immanenz und die der Immanenz und Transcendenz, und daſs er selber in der letzteren Form bis über die Ohren stecken geblieben ist. Wissenschaftlich angesehen ist es auch keine Frage, welche der beiden Formen die konsequentere ist; es ist die ausschlieſslicher Immanenz, weshalb wir denn auch einen David Friedr. Strauſs, gegen den Schenkel meistens sehr animos auftritt, für wissenschaftlich unvergleichlich bedeutender halten als diesen. Aber ebenso wenig ist es eine Frage, daſs die Welt- und Lebensansicht des positiven Christentums mit keiner der beiden Formen des Pantheismus sich verträgt, denn jene ist durch und durch antipantheistisch, da sie sich auf die Kreation der Welt durch Gott und beider Wesensdiversität, nicht aber auf die Wesensidentität beider gründet. Daher sieht sich denn auch Schenkel und mit ihm der Protestantenverein überhaupt genötigt, alle dogmatischen Grundlehren des positiven Christentums,

die der Trinität (§ 212 f., S. 287 f.), der Menschwerdung des Sohnes Gottes (§ 243 f., S. 326 f.) u. s. w. teils „als ein Nest von quälenden Widersprüchen" (§ 214, S. 289), teils als „mit paganistischen Anschauungen versetzt" (§ 243, S. 326) in ihrem alten seit 18 Jahrhunderten überlieferten Sinne preiszugeben. Dagegen wird uns nun durch die der erwähnten Kategorie angehörenden Theologen und Philosophen ein Christentum empfohlen, das mit dem alten und wahrhaften kaum etwas mehr als den Namen gemeinsam hat. Zugleich ist dasselbe für den Glauben viel zu kraft- und saftlos, für eine ernste, in die Tiefe der Welt und namentlich des kreatürlichen Geistes eindringende Wissenschaft aber viel zu oberflächlich und fadenscheinig, als dafs es möglich wäre, es anders als mit einem mitleidigen Auge anzusehen und ihm eine andere als eine verwirrende, destruktive Bedeutung für die unverjährbaren und ewigen Interessen der Menschheit zuzuerkennen.

[3.] Die Beziehung aller Naturatome auf einander, das fortwährende Sich-Verbinden und -Trennen derselben, doch so, dafs niemals auch nur ein einziges sich der Einwirkung aller übrigen gänzlich entziehen kann, wodurch allein die Einheit der Natur und ihres Lebens gesichert erscheint; mit einem Worte: die Thatsache der Zusammengehörigkeit und des Zusammenwirkens sämtlicher Atome zur Herstellung der Natur als eines einigen Ganzen wird in der That nur dann begreiflich, wenn die Totalität der Atome, wie wir behaupten, der Differenzierung einer einzigen Substanz oder eines einzigen Realprinzips mittels Zerteilung oder Diremtion desselben entsprungen ist. Werden dagegen die Atome, was in der Regel ohne alle Begründung d. i. rein willkürlich von unseren materialistisch gesinnten Physikern geschieht, als ewig, von einander gänzlich unabhängig neben einander im Raume daseiend angenommen, so bleibt ihr auf einander Bezogensein und ihr Zusammenwirken für das eine Naturganze schlechthin unerklärlich; es ist ein unbegreifliches Wunder. Wir haben dieses dem Materialismus der Neuzeit gegenüber schon ausführlich bewiesen in unserem: „Emil Du Bois-Reymond u. s. w." S. 180 f. Die der unserigen ganz gleiche Überzeugung finden wir zu unserer Freude auch ausgesprochen von Eduard Zeller, freilich im Zusammenhange von Erwägungen, denen zum gröfsten Teile wir unserseits nicht beistimmen können, aus dem einfachen Grunde, weil sie, wie es scheint, das für viele Denker der Neuzeit fast unzerreifsbare Netz sind, welches sie in dem monistischen Pantheismus gefangen hält. Es ist ebenso lehrreich wie interessant, Zellers hierher gehörige Ausführungen etwas näher anzusehen.

In seiner Abhandlung: „Über Ursprung und Wesen der Religion" aus dem Jahre 1877 (vgl. Eduard Zeller: „Vorträge und Ab-

handlungen". 2. Sammlung. Leipzig, 1877. S. 1—92) macht Zeller seine Leser u. a. mit dem nach seiner Meinung einzig möglichen Beweise für „das Dasein Gottes" bekannt und zwar in folgender Art. „Die Wissenschaft", wird behauptet, „hat nur einen einzigen Weg, auf dem sie den Begriff der Gottheit finden, das Dasein Gottes erweisen kann: den Schlufs von dem Weltganzen auf seinen letzten Grund. Und gerade die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit aller ihrer Teile ist es, worauf bei diesem Schlufs alles ankommt. Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst eine unbestimmbar grofse Menge von einzelnen Dingen und Vorgängen. Unser Verstand erkennt in dieser Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung; die Erscheinungen verteilen sich ihm teils nach ihrer Gleichartigkeit, teils nach ihrer regelmäfsigen Verbindung in gewisse Gruppen, die aber bei aller ihrer Verschiedenheit doch auch wieder räumlich, zeitlich und begrifflich miteinander verknüpft sind; er bemerkt, dafs nach unveränderlichen Gesetzen unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten; und wenn er über den Grund dieser Regelmäfsigkeit nachdenkt, kann er ihn nur in dem Vorhandensein von Ursachen finden, aus deren Zusammenwirken die Dinge mit Notwendigkeit hervorgehen. Dieser Zusammenhang alles Seins findet auch nirgends, soweit unsere Beobachtung oder unser Gedanke reicht, eine Grenze." Und derselbe herrscht nicht nur in der gesamten Körperwelt sondern „auch unser geistiges Leben macht davon keine Ausnahme. Wir können dasselbe allerdings nicht aus blofs materiellen Ursachen ableiten; aber wir werden deshalb die Thatsache nicht verkennen, dafs es mit unserem körperlichen Organismus und durch diesen mit der gesamten Körperwelt in dem engsten Zusammenhang, der stetigsten und folgenreichsten Beziehung steht, wie man diese nun immer zu erklären versuchen mag Man wird daher jedenfalls einräumen müssen, dafs alles Wirkliche ohne Ausnahme unter gewissen gemeinsamen Gesetzen stehe. Wenn aber dieses, so mufs auch alles von gemeinsamen Ursachen oder von einer gemeinsamen Ursache abhängen Ist aber alles Sein und Geschehen in letzter Beziehung auf die gleichen Ursachen zurückzuführen, so ist auch alles durch dieselben zu einem Ganzen verknüpft, und selbst wenn wir annehmen wollten, es gebe mehrere mit einander in keiner direkten Wechselwirkung stehende Weltsysteme, von denen das unserige, bis zu den äufsersten Grenzen des Sternenhimmels, nur ein einzelner Teil sei — selbst in diesem Falle hätten wir kein Recht, von mehreren W e l t e n zu sprechen Bildet aber die Gesamtheit aller Dinge ein Ganzes, so kann sie auch in letzter Beziehung nur auf dieselbe einheitliche Ursache zurückgeführt werden." Und eben diese „letzte Ursache alles Seins" ist die Zellersche G o t t h e i t, das A b s o l u t e. Wie beschaffen wird man sich dasselbe zu denken

haben? „Wenn es“, meint Zeller, „die Ursache aller Dinge sein soll, so mufs es die Kraft sein, die alles hervorbringt; wenn es ihre letzte, einheitliche Ursache sein soll, so mufs diese Kraft als eine alles umfassende und bewirkende, eine absolute gedacht werden; wenn mit der materiellen Welt auch die des Bewufstseins, wenn alles aus ihm herstammen soll, was dem Leben der Menschheit einen Wert giebt, (warum nicht auch das, was diesem zur Schande gereicht?)... jede Anlage zum Erkennen und zum Wollen des Guten, zum künstlerischen Schaffen und zum schönen Empfinden (nicht auch jede Anlage zum Empfinden des Häfslichen und zum Wollen des Bösen?), so mufs sein Begriff so bestimmt werden, dafs der Grund von allem diesem in ihm liegt, dafs alle jene Wirkungen aus seiner unendlichen Vollkommenheit als ihre natürliche Folge hervorgehen. Versuchen wir es aber freilich, uns von der letzteren eine anschauliche Vorstellung zu machen, so läfst uns die einzige Analogie, der wir hierbei folgen können, die des menschlichen Geistes, nur zu bald im Stiche, und so leicht es uns wird, unangemessene Vorstellungen vom Begriff der Gottheit abzuwehren, so schwierig zeigt sich die Aufgabe, sie durch solche zu ersetzen, welche nach keiner Seite hin einer Einwendung Raum geben.“

„Überlegungen solcher Art“, versichert Zeller, „sind es, welche die wissenschaftliche Forschung zum Gottesbegriff hinführen. In der näheren Ausführung lassen sich dieselben auf die mannigfaltigste Weise modifizieren und erläutern; aber ihrem allgemeinen Charakter nach müssen sie sich immer in der hier bezeichneten Richtung bewegen, sobald einmal anerkannt ist, dafs wir auch zu diesem Begriff, wie zu allen unseren Begriffen, nur von der Erfahrung aus gelangen können. Der Glaube an die Gottheit läfst sich wissenschaftlich immer nur darauf gründen, dafs die Welt als Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert, und in den Begriff derselben können wir nur das aufnehmen, was sich aus dieser Begründung ergiebt.“

Was sollen wir zu diesen Zellerschen Argumentationen bemerken? Sie sind gleich falsch und unhaltbar, mag man sie von ihrer formellen Seite oder vonseiten ihres Inhaltes betrachten. Zellers Gott ist kein Gott; er ist die Substanz der Welt als seiner Erscheinung, die immanente Ursache derselben als seiner Wirkung — eine Ansicht, deren grofse Verwandtschaft mit den Pantheismen eines Spinoza und Hegel offen zutage tritt. So verkehrt und verwerflich daher diese, ebenso verwerflich ist auch Zellers Pantheismus. Er ist dies nicht weniger auch in Rücksicht auf seine Begründung, sodafs Zeller kein Recht hat, seine Argumentation als *κατ᾽ ἐξοχήν*, ja als die einzig „wissenschaftliche“ hinzustellen. Denn in der Art, wie Zeller uns belehrt, entsteht der Gottesgedanke im Geiste des Menschen nicht, obgleich derselbe — darin hat Zeller recht — „auch zu diesem Begriffe, wie

zu allen übrigen, nur von der Erfahrung aus gelangen kann". Aber es ist in erster Linie die Erfahrung, die der Denkgeist in und an sich selber macht. Leider ist gerade diese einem Zeller in seinem langen wissenschaftlichen Leben so gut wie gänzlich unbekannt geblieben. Denn der Geist des Menschen erfährt unseren früheren ausführlichen Darlegungen zufolge in und an sich selber unmittelbar nur Erscheinungen und Wirkungen, welche er nicht auf Gott sondern auf sich selber als die ihnen immanente Substanz und Ursache zurückzuführen genötigt ist. Und nun erst, nachdem der Geist sich selbst als Substanz und Ursache gefunden, findet er (infolge der ihm anhaftenden Beschränktheit und Bedingtheit) neben und über sich auch Gott als Substanz und Ursache und zwar als eine solche, die in ihrer Absolutheit ihn selbst als nicht-absolute Substanz und Ursache aus nichts gesetzt d. i. in dem von dem positiven Christentum gelehrten Sinne geschaffen, aber ihn nicht als ihre eigene und ihr selbst immanente Erscheinung und Wirkung produziert hat. Das alles wird gehörigen Ortes von uns ausführlich bewiesen werden. Aber so verkehrt die vorher mitgeteilten Ausführungen Zellers auch immer sein mögen, in dem Zusammenhange derselben bringt er doch etwas zur Sprache, was unsere volle Anerkennung verdient. Es ist die Behauptung, dafs die der Körperwelt zugrunde liegenden Atome unmöglich als von einander unabhängige Urwesen gedacht werden können. Nachdem derselbe bemerkt, dafs alles von gemeinsamen Ursachen abhänge, fährt er fort. „Diese Ursachen stellen sich nun zunächst als eine Vielheit besonderer Stoffe und Kräfte dar . . . Aber alle diese Stoffe und Kräfte stehen doch mit einander in Zusammenhang; sie wirken auf einander nach bestimmten Gesetzen und aus diesem ihrem Zusammenwirken geht ein geordnetes Ganzes hervor, das eine unendliche Fülle von Wesen, einen unerschöpflichen Reichtum von Leben, Geist und Vernünftigkeit umschliefst. Wie soll man sich diese Thatsache erklären? Sollen wir als das Erste und Ursprünglichste eine Mehrheit von Elementarstoffen setzen, von denen jeder seine eigentümliche Wirkungsart habe, ohne dafs sie aus einer tiefer liegenden gemeinsamen Quelle herstammen? So lange man," schreibt Zeller ganz richtig, „von einer Vielheit ursprünglicher Wesen ausgeht, entsteht immer die Frage, wie denn diese vielen Urwesen, diese Elemente, diese Atome, diese Monaden, mit einander in Zusammenhang gekommen sein sollen, wenn sie nicht von Anfang an schon in Zusammenhang standen, wie aus ihnen eine Welt, und diese unsere Welt, entstehen konnte, wenn sie nicht aus einem und demselben Grund entsprungen sind, von einer und derselben Kraft zusammengehalten und gelenkt werden Schon im allgemeinen läfst sich nicht einsehen, wie Dinge auf einander einwirken könnten, die gar nichts mit einander gemein hätten Haben sie aber

etwas mit einander gemein, durch das ihre Wechselwirkung bedingt ist, so bildet eben dieses Gemeinsame ihr Wesen, das Substrat oder die Substanz, durch deren nähere Bestimmung die Dinge als diese besonderen entstehen.“ So ist es, wenigstens bezüglich der materiellen oder Natur-Atome. Denn sie alle ohne Ausnahme sind „nähere Bestimmungen“ oder Individualisierungen der einen ursprünglich d. i. vor dem Beginn ihrer Differenzierung noch nicht atomisierten Natursubstanz. Leider hat Zeller seine richtige Einsicht aber auch hier dadurch wieder verdorben, dafs er als „die tiefer liegende gemeinsame Quelle“, der sämtliche Atome entstammen, nicht die allgemeine Natursubstanz, sondern die Gottheit ansieht. Sie alle, ja alles Existierende überhaupt sind ihm „nähere Bestimmungen“ (Individualisierungen) der Gottheit, — ein offenbarer Beweis dafür, dafs der Zellersche Gott eben nichts ist als die apotheosierte Natur. Und das soll das Endresultat der deutschen Wissenschaft sein?! (Die vorstehenden wörtlichen Auszüge aus der erwähnten Zellerschen Abhandlung stehen a. a. O., S. 11—23.)

[4.] Aus der vorhergehenden Charakterisierung des Differenzierungsprozesses der Natur geht hervor, dafs alle Einzelwesen in dieser Setzungen (Emanationen) der einen, in sie alle sich zersetzt habenden allgemeinen Natursubstanz sind. Ob aber die letztere die Produktion aller ihrer Einzelwesen rein aus und durch sich selbst oder nur mittels fremder Einwirkung auf sie zustande gebracht und, sollte letzteres der Fall sein, in welchem Umfange sie solcher Einwirkungen bedurft habe, die Entscheidung hierüber mufs späterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

[5.] Die vorher skizzierte Entstehung des ersten Menschen nach Günthers ebenso kurzer als zutreffender Zeichnung siehe oben S. 363.

[6.] Gegen die Auffassung des Geistes, überhaupt denkender Wesen als räumlicher wird ein Bedenken eigentümlicher Art geltend gemacht, welches wir unseren Lesern in der Form, wie Eduard Zeller dasselbe vorbringt, nicht vorenthalten wollen. Man hält dafür, dafs die Räumlichkeit eines Wesens als Negation seiner „strengen Einheitlichkeit“ die Denkfähigkeit desselben schlechthin unmöglich mache. „Den letzten Grund alles Seins“, schreibt Zeller, „wird man nicht in der blofsen Materie suchen können. Man kann es . . . auch dann nicht, wenn man die Materie durch die ihr inwohnenden Kräfte von aller Ewigkeit her bewegt sein läfst. Denn diese Kräfte könnten doch immer nur mechanische sein; sie könnten räumliche Bewegungen und als Folge derselben jene Verteilung und Anordnung der Stoffe her-

vorbringen, auf der die ganze Mannigfaltigkeit des äufseren Daseins beruht. Wie sie dagegen die Erscheinungen des Bewufstseins erzeugen, wie mechanische Bewegungen in unserem Gehirne oder in einzelnen Teilen desselben sich in Vorstellungen, Gefühle und Willensakte umsetzen, wie unser geistiges und sittliches Leben sich in blofse Bewegungsvorgänge auflösen oder aus solchen ableiten lassen könnte, davon ist nicht allein die Möglichkeit nicht nachgewiesen, sondern das Gegenteil läfst sich mit aller Strenge darthun.“ Unverkennbar läuft schon in dieser Ausführung, wie auch sonst bei Zeller allenthalben, der folgenreiche Irrtum mit unter, dafs alle Formen des (menschlichen) Bewufstseins als wesenhaft oder qualitativ identisch angesetzt werden und nur eine quantitative oder graduelle Verschiedenheit derselben behauptet wird, oder dafs alles Bewufstsein an sich schon Selbstbewufstsein und mithin jedes denkende Subjekt auch ein eigentliches Selbst oder Ich sei. Doch sehen wir davon einmal ab, so glaubt Zeller „mit aller Strenge darthun“ zu können, dafs die Materie als solche schlechthin unfähig sei, irgendeine Bewufstseinsform, welche immer es sei, aus sich zu erzeugen. Und wie liefert Zeller den angeblichen Beweis? Man höre! „Alle Bewufstseinserscheinungen“, schreibt er, „beruhen darauf, dafs ein Mannigfaltiges zur Einheit der Empfindung, des Gefühls, der Vorstellung, des Gedankens, des Entschlusses zusammengefafst wird; sie alle haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in dem und durch das sie sich vollziehen, das Selbst oder das Ich (?!), wie sich dies am einleuchtendsten und unmittelbarsten an dem Selbstbewufstsein als solchem zeigen läfst. Ein Körper dagegen, mag er noch so klein, und möchte er selbst physikalisch unteilbar sein, wie Demokrits Atome, besteht immer noch aus vielen, räumlich auseinanderliegenden Teilen, die ihrerseits wieder aus solchen Teilen bestehen, und so fort ins unendliche; ein solcher kann daher seiner Natur nach nicht das Subjekt von Vorgängen sein, welche sich nur als Thätigkeiten eines streng einheitlichen Wesens begreifen lassen.“ („Vorträge und Abhandlungen“. 2. Sammlung. Leipzig, 1877. S. 20. Ähnlich a. a. O., S. 532—535.) Was hat man wohl von dieser Beweisführung zu halten? Ist sie in der That so nied- und nagelfest, wie Zeller sich einbildet?

Jeder Körper, mag er noch so klein sein z. B. ein Atom besteht immer noch aus vielen, räumlich aus einander liegenden Teilen. Das wird Zeller ohne weiteres zugegeben werden müssen. Aber einmal angenommen: ein solches Atom z. B. als konstitutiver Bestandteil eines tierischen Gehirns habe die Fähigkeit, auf Veranlassung gewisser mechanischer Bewegungen, in die es versetzt worden, gewisse Empfindungen oder Vorstellungen z. B. Lichtempfindungen auszuprägen, — wird die Möglichkeit und Zulässigkeit einer solchen Annahme

schon dadurch als eine ungerechtfertigte, willkürliche und hinfällige sich erweisen, weil das Atom als Subjekt der erwähnten Empfindungen „aus vielen, räumlich aus einander liegenden Teilen besteht“, während für dieselben „ein streng einheitliches Subjekt“ notwendigerweise erfordert wird? Wie will denn Zeller diese so kühn hingestellte Behauptung als eine begründete deutlich machen? Nehmen wir an, jeder Teil des in Rede stehenden Atoms sei empfindungsfähig, so werden auf Veranlassung derjenigen Bewegung, in welche jeder dieser Teile versetzt worden, von dem Atom auch ebenso viele Empfindungen ausgeprägt werden, als dasselbe solcher Teile in sich vereinigt. Und nehmen wir, wieder in einem tierischen Gehirne, sogar einen empfindungsfähigen Atomkomplex an, der durch Einwirkung eines äufseren Gegenstandes auf ihn in gewisse Empfindung anregende Bewegungen versetzt worden, so werden von demselben auch so viele Einzelempfindungen ausgeprägt werden, als Teile von ihm durch die äufsere Einwirkung affiziert worden sind. Nun treffe ferner die Annahme zu, dafs die mechanischen Bewegungen, in die der Atomkomplex versetzt worden und auf Veranlassung derer er die in Rede stehenden Empfindungen ausprägt, von einem einzigen, in der Aufsenwelt befindlichen Gegenstande z. B. einem Menschen, einem Stücke Fleisch u. s. w. herrühren. Werden nun die vielen Empfindungen des Atomkomplexes, wofern sie nach aufsen je auf diejenigen Stellen des Raumes, von wo die Bewegung in jenen eingedrungen, bezogen werden, in jenem nicht auch zu einem einheitlichen Bilde, zu einer einheitlichen Vorstellung des betreffenden äufseren Gegenstandes gleichsam zusammenfliefsen müssen? Das sinnliche, selbstbewufstlose Bewufstsein in Mensch und Tier verlangt demnach gar nicht „ein streng einheitliches Subjekt“, wie Zeller behauptet, aber auch für das geistige oder Selbstbewufstsein des Menschen und nicht der Tiere ist ein solches nicht erforderlich, wenigstens in dem Sinne nicht, wie von Zeller dies geltend gemacht wird. Zwar ist der Geist des Menschen, wie von uns bewiesen worden, wirklich eine substantiale Einheit, aber er ist eine solche als Sein an und für sich, als ganzheitliches, ungeteiltes und unteilbares Prinzip. Diese „strenge Einheitlichkeit“ des Geistes schliefst aber seine Räumlichkeit nicht aus und die letztere ist auch mit den Bewufstseinserscheinungen desselben wohl verträglich. Des Geistes Bewufstsein ist, in diametralem Gegensatze zu dem der Sinnlichkeit in jeder animalischen Individualität des Naturlebens, Selbstbewufstsein, der Ichgedanke. Zum Zustandekommen desselben mufs nach § 8, S. 43 f. der Geist ebenfalls von aufsen affiziert, in (mechanische) Bewegung versetzt werden. Gesetzt nun: der Geist sei ein räumliches Wesen und jeder Punkt (— nicht Teil, denn von Teilen kann bei ihm als einem ganzheitlichen und unteilbaren Wesen gar keine Rede sein —) desselben sei wahrnehmungs-

fähig. Demnach wird nun zwar auch jeder Punkt des Geistes an der Wahrnehmung der ihm inhärent gewordenen Bewegung beteiligt sein, aber da die vielen Punkte des Geistes ungeachtet ihrer Vielheit dennoch ein ununterbrochenes, kontinuierliches substantiales Eins und Ganzes sind, so wird die Wahrnehmung der diesem inhärenten Bewegung vonseiten des letzteren ebenfalls nur eine einheitliche sein können. Der Geist als ein- und ganzheitliches Prinzip nimmt die Bewegung, in die er versetzt worden, wahr und bezieht sie auf sich als ihren realen oder substantialen Träger, jene von sich und sich von jener unterscheidend, und eben hierdurch erhebt er sich zum Wissen um sich nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seins und Erscheinens, der Substanz und des Accidenzes u. s. w. „Die strenge Einheitlichkeit“ des Geistes, die zur Erklärung seines Bewufstseins als Selbstbewufstseins allerdings erforderlich ist, besteht demnach keineswegs, wie Zeller will, in Unräumlichkeit oder Raumlosigkeit desselben. Ja keine Substanz, von welcher Beschaffenheit auch immer, kann als ein entweder relativ, wie die Kreatur, oder absolut autonomes Prinzip, wie Gott, als eine völlig raumlose oder unräumliche gedacht werden. Vielmehr ist „die strenge Einheitlichkeit“ des Geistes unseren früheren Nachweisungen zufolge darein zu setzen, dafs er in Wesensverschiedenheit von all und jedem materiellen Naturatom nicht die Individualität oder Besonderung eines allgemeinen, universalen Seins sondern ein Sein an und für sich, ein ganzheitliches, unteilbares substantiales Eins ist und für alle Zukunft bleiben mufs.

[7.] Um die oben erwähnten Illusionen der Sinnlichkeit zu erklären, stellt Helmholtz („Physiologische Optik“, Leipzig 1887, S. 428f.) folgende Regel auf: „Die allgemeine Regel, durch welche sich die Gesichtsvorstellungen bestimmen, die wir bilden, wenn unter irgendwelchen Bedingungen oder mit Hilfe von optischen Instrumenten ein Eindruck auf das Auge gemacht worden ist, ist die, dafs wir stets solche Objekte als im Gesichtsfelde vorhanden uns vorstellen, wie sie vorhanden sein müfsten, um unter den gewöhnlichen normalen Bedingungen des Gebrauchs unserer Augen denselben Eindruck auf den Nervenapparat hervorzubringen. Diese „Regel“, fährt Helmholtz im weiteren fort, „entspricht übrigens einer allgemeinen Eigentümlichkeit aller Sinneswahrnehmungen, nicht blofs des Gesichtes allein. Die Erregung der Tastnerven z. B. geschieht in der ungeheuer überwiegenden Mehrzahl der Fälle durch Einwirkungen, welche die in der Hautfläche gelegenen Endausbreitungen dieser Nerven treffen; nur ausnahmsweise werden die Stämme durch stärkere Einwirkungen erregt werden können. Unserer oben gegebenen Regel entsprechend, werden deshalb alle Erregungen von Hautnerven, auch wenn sie deren Stamm,

oder selbst das zentrale Ende treffen, in der Wahrnehmung an die entsprechende peripherische Hautfläche verlegt. Die auffallendsten und überraschendsten Fälle solcher Täuschung sind diejenigen, wo die entsprechende peripherische Hautfläche gar nicht mehr existiert, z. B. bei Leuten, denen ein Bein amputiert worden ist. Solche glauben oft noch lange Zeit nach der Operation sehr lebhafte Empfindungen in dem abgeschnittenen Fuſse zu haben. Sie fühlen genau, welche Stellen dieses oder jenes Zehen schmerzen. Die Erregung kann hier natürlich nur den noch bestehenden Stumpf des Nervenstammes treffen, dessen Fäden ehemals nach den abgeschnittenen Zehen hinliefen, und meistens ist es wohl das Ende des Nerven in der Narbe, welches durch äuſseren Druck oder die Kontraktion des Narbengewebes gereizt wird. Zuweilen werden des Nachts die Empfindungen in der fehlenden Extremität so lebhaft, daſs die Leute hinfühlen müssen, um sich zu überzeugen, daſs ihre Extremität ihnen wirklich fehlt."

In dem Folgenden sucht Helmholtz nach dem eigentlichen Grunde und der Beschaffenheit der erwähnten Sinnestäuschungen. „Es ist klar", meint er, „daſs es nicht eine unrichtige Thätigkeit des Sinnesorgans und des dazu gehörigen Nervenapparates ist, welche die Täuschung hervorbringt Es ist vielmehr nur eine Täuschung in der Beurteilung des dargebotenen Materials von Sinnesempfindungen, wodurch eine falsche Vorstellung entsteht." Und diese falschen Beurteilungen bezeichnet Helmholtz im weiteren wieder als „unbewuſste Schlüsse", welche „in ihren Resultaten den sogen. Analogieschlüssen kongruent seien". „Die unbewuſsten Analogieschlüsse treten aber", wie Helmholtz ausdrücklich und sicherlich mit Recht hervorhebt, „eben weil sie nicht Akte des freien Denkens sind, mit zwingender Notwendigkeit auf, und ihre Wirkung kann nicht durch bessere Einsicht in den Zusammenhang der Sache aufgehoben werden."

Mit der vorhergehenden Deutung des berühmten Physiologen können wir unserseits uns nicht einverstanden erklären. Schon früher haben wir mit Kant dahin uns ausgesprochen, daſs „die Sinne" überhaupt nicht „urteilen", weder wahr noch falsch (vgl. „Emil du Bois-Reymond u. s. w.", S. 250, Nr. 30); ebenso wenig bilden sie unserer Ansicht nach „Schlüsse", es seien bewuſste oder unbewuſste. Und warum nicht? Aus dem einfachen Grunde, weil die Sinnlichkeit immer und überall, selbst in ihrer vollendetsten Organisation, die sie im Leibe des Menschen erreicht, nur Einzel-, keine Allgemein-Vorstellungen ausbildet, und weil sie infolge dessen auch niemals in die Gelegenheit kommen kann, die eine Vorstellung der anderen als ihrer übergeordneten Allgemein-Vorstellung zu subsumieren, — eine Operation, an welche die Möglichkeit des (logischen) Urteilens und Schlieſsens, selbst in ihrer niedrigsten, unvollkommensten Form, durchaus gebunden

ist. So ist die Kenntnis, welche der Hund von seinem Herrn, das Pferd von seinem Stalle u. s. w. hat, weder ein Urteil noch ein Schlufs. Vielmehr beruht dieselbe darauf, dafs die Gedächtnisvorstellung, welche das betreffende Tier von dem betreffenden Gegenstande besitzt, mit dem Wahrnehmungsbilde, welches jenes durch Einwirkung dieses auf seine Sinnlichkeit gewinnt, in wesentlichen, charakteristischen Zügen übereinstimmt, und dafs mithin die letztere direkt und unmittelbar den Gegenstand als einen bereits bekannten der Vorstellungsfähigkeit des Tieres vergegenwärtigt. Etwas anders verhält es sich mit den oben besprochenen sinnlichen Gefühlen und ihrer Beziehung an die peripherischen Nervenenden, deren Erregung die erste Veranlassung zur Ausprägung jener gegeben haben. Wir unserseits verdeutlichen uns diese Thatsache dadurch, dafs wir des Strebens eines komprimierten elastischen Körpers gedenken, die ihm naturgemäfse Ausdehnung wieder einzunehmen. Wie dieser, falls er seiner Fessel entledigt wird, die ihm naturgemäfsen Grenzen wiederfindet, ohne Urteil und Schlufs, ebenso ist es auch dem Sinnensubjekte naturgemäfs, d. i. angeboren, seine Lust- und Schmerzgefühle an diejenige Stelle des Organismus zu verlegen, deren Erregung, falls der Organismus unversehrt ist, in der Regel die erste Einleitung zu dem ganzen Prozesse bildet, als dessen Schlufsresultat das betreffende Gefühl in dem Gehirn auftaucht. Ist nun dem Organismus durch Verstümmelung desselben diese Stelle verloren gegangen, so legt das Sinnensubjekt damit den ihm angeborenen Trieb der Translozierung seiner Gefühle an diese Stelle nicht auch zugleich ab. Vielmehr verfährt dasselbe nach wie vor ganz unwillkürlich in der gleichen Weise, ohne alle, sei es bewufste sei es unbewufste Überlegung, mithin auch ohne alles und jedes Urteilen oder Schliefsen. Und eben hieraus ganz allein erklärt sich auch, wie uns scheinen will, „die zwingende Notwendigkeit“ jenes Verfahrens, welche selbst „durch bessere Einsicht in den Zusammenhang der Sache nicht aufgehoben werden kann“.

[8.] Einen kurzen, orientierenden Überblick über den Stand der Forschung, betreffend die (subjektiven) Gehirn-, respektive Grofshirnrinde-Funktionen, giebt Hermann Munk in der Schrift: „Über die Funktionen der Grofshirnrinde.“ Berlin 1881. S. X, 133, gr. 8°. In der Einleitung S. 1f. bemerkt Munk u. a., dafs „der erste grofse Erfolg, welchen die Physiologie des Grofshirns mit Flourens' Versuchen zu verzeichnen hatte, — ‚er hatte die Grofshirnhemisphären als den Sitz des Willens und der Wahrnehmungen nachgewiesen‘ — zugleich verhängnisvoll für ihren Fortschritt wurde“ und zwar durch die Lehre desselben, dafs „alle Teile des Grofshirns in gleicher Weise mit dessen Funktionen betraut wären, eine funktionelle Differenz einzelner Abschnitte des Grofshirns nicht weiter bestände“. „Fast ein

halbes Jahrhundert blieb Flourens' Lehre bestehen." „Erst im Jahre 1870 wurde durch die Untersuchung von Fritsch und Hitzig der Bann, unter welchem das Grofshirn so lange sich befunden hatte, gelöst." Aus dem Nachweise, dafs „auf elektrische Reizung gewisser Stellen an einer vorderen Partie der Konvexität des Grofshirns bestimmte kombinierte Muskelkontraktionen der gegenüberliegenden Körperhälfte erfolgen", während „durch die Reizung der übrigen Konvexität keine Muskelbewegung herbeigeführt wurde", schlossen die beiden deutschen Gelehrten, dafs, Flourens' Meinung entgegen, „sicher einzelne seelische Funktionen, wahrscheinlich alle zu ihrem Eintritt in die Materie oder zur Entstehung aus derselben auf circumscripte Centra der Grofshirnrinde angewiesen sind". Fritschs und Hitzigs Untersuchungen riefen in wenigen Jahren „über das neuentstandene physiologische Gebiet eine grofse Litteratur" hervor. Aber „zu durchgreifenden Erfolgen führten die vielen Untersuchungen nicht". Der Behauptung, welche Nothnagel, Hermann u. a. noch im Jahre 1875 aufstellten, dafs „eine strenge Lokalisation der geistigen (?!) Funktionen auf bestimmte Zentren der Grofshirnrinde nicht vorhanden oder wenigstens noch nicht nachgewiesen wäre", liefs sich nichts Thatsächliches entgegenstellen. Zwar hatte Ferrier um dieselbe Zeit in den Jahren 1874 und 1875 „eine Reihe der wichtigsten Ermittelungen gemeldet. Für jeden Abschnitt der Grofshirnrinde des Affen hatte er dessen besondere Funktionen anzuzeigen vermocht. Im gyrus angularis hatte er das Sehzentrum, dicht darunter im gyrus temporo-sphenoidalis superior das Hörzentrum, in der tiefern Partie des Schläfenlappens das Zentrum des Geschmacks und (im Uncus) das Zentrum des Geruchs, im gyrus hippocampi und hippocampus major das Tastzentrum, in der Umgebung der fissura Rolandi die Zentren der willkürlichen Bewegung, in den Hinterhauptslappen das Hungerzentrum (Zentrum für Viszeralgefühle) gefunden; die Abtragung der Frontalregionen endlich hatte er deutlich die Intelligenz schädigen sehen und die Fähigkeit aufzumerken." Aber leider! „gerade so wie Ferrier selber nicht der mindeste Zweifel an seinen Ermittelungen geblieben war, gerade so konnte, wer seine Versuche musterte, auch nicht den mindesten Glauben allen jenen Ergebnissen beimessen", denn „roh war operiert, roh beobachtet, roh geschlossen worden". Ferriers Versuche „stellten sich als nichts anderes dar, denn als schlecht zurechtgemachte Belege vorgefafster Meinungen"; sie fanden daher „in dem schwebenden Streite, bei Freund wie Feind der Lokalisation, auch gar keine Beachtung". Ebenso wenig führten weitere Untersuchungen von Hitzig bezüglich der Lokalisation zu einem gesicherten Resultate. Dagegen war Goltz im Jahre 1876 „durch ausgedehnte Zerstörungen der Grofshirnrinde, welche er in grofser Zahl vorgenommen hatte, wiederum zu ganz anderen Resultaten

gelangt. Gleichviel, wo die Rinde zerstört war, ob vorn oder hinten, stets waren dieselben Störungen der Bewegung, der Empfindung und des Sehvermögens zur Beobachtung gekommen, nur um so hochgradiger, je ausgedehnter die Verletzung war; und der gröfsere Teil dieser Störungen war mit der Zeit wieder verschwunden, ein kleiner Teil war für immer zurückgeblieben. In diesen Erfahrungen hatte Goltz die Widerlegung der Flourensschen Lehre gesehen, dafs nach grofsen Verstümmelungen des Grofshirns der erhaltene Rest desselben die Funktionen des ganzen Grofshirns wiedergewinnen sollte; zugleich aber hatte er die Erfahrungen unvereinbar gefunden mit der Auffassung, nach welcher die verschiedenen Abschnitte der Grofshirnrinde verschiedenen Verrichtungen dienen sollten". Allein gegen die letztere Ansicht von Goltz sind namentlich wieder die seit dem Jahre 1876 unternommenen Forschungen Munks gerichtet; denn trotz des grofsen Eindrucks, den Goltzs Veröffentlichungen im allgemeinen gemacht, ist doch „die Lokalisation der Funktionen in der Grofshirnrinde für Munk ein physiologisches Postulat". Indessen sind auch seine Aufstellungen nicht ohne Entgegnung geblieben. Denn gerade sie vor allen anderen haben Goltz herausgefordert und zu einer geharnischten Gegenwehr veranlafst in dem Aufsatze: „Über die moderne Phrenologie" in: „Deutsche Rundschau", Bd. XLV, 1885, S. 262f. und S. 361f. Er vergleicht dort (S. 267) Munk mit einem „Gewürzkrämer oder Apotheker". Wie „dieser seine Waren in Schubkästen und Büchsen ordnet, um sie schnell herauszufinden, wenn ein Kunde etwas verlangt, so sollen auch in unserer Grofshirnrinde die Vorstellungen fein säuberlich geordnet sein. Man sollte nun meinen, dafs, wenn man sich einmal dazu entschliefst, die räumliche Verteilung der Grofshirnverrichtungen nach dem Muster eines Gewürzladens vorzunehmen, doch wenigstens das Einteilungsprinzip durchgeführt werden müfste. Munk hält auch das nicht für nötig. Er verfährt wie ein wunderlicher Bibliothekar, der einen Teil seiner Bücherei nach den Anfangsbuchstaben der Verfasser, einen anderen Teil nach dem wissenschaftlichen Inhalt und einen dritten Teil nach der Form des Einbandes der Bücher ordnet. So ordnet Munk die Gesichtsbilder je nach dem Gegenstande des Eindrucks, die Schallvorstellungen nach der musikalischen Tonhöhe, die Gefühlsvorstellungen nach dem empfindenden Körperteil. Es gehörte der Mut seiner getreuen Anhänger dazu, um an solchen Einteilungen Gefallen zu finden, welche an Kühnheit der Erfindung die Phantasie Galls in Schatten stellen." Wir unserseits können diesem Streite der Physiologen um so ruhiger zusehen, als von der schliefslichen und endgültigen Entscheidung desselben nach der einen oder andern Seite unsere Auffassung der Verbindung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen ohnehin in allen wesentlichen Punkten unberührt bleibt.

[9.] Günther: „Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen“, Wien 1843, S. 3.

[10.] Günther: „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie.“ Neue Ausgabe, Wien 1850, S. 219.

[11.] Kants S. W. II, 31.

[12.] Für einen Kenner der Philosophie Anton Günthers brauche ich nicht erst zu bemerken, dafs die vorherige Entwickelung über die Entstehung und Beschaffenheit unserer Begriffe dem oft wiederholten Studium jener entsprungen ist, sowie ich meine ganze wissenschaftliche Richtung dem Einflusse Günthers und seines Schülers, meines verehrten Lehrers und Freundes Knoodt in Bonn, in erster Linie zu verdanken habe. Dabei wird dem Kenner der Güntherschen Wissenschaft aber auch die Bemerkung nicht entgehen, dafs ich mich derselben keineswegs sklavisch überliefert habe, vielmehr allenthalben mich bemühe, das vielfach noch Unausgebaute und Mangelhafte, wovon jene an manchen Punkten keineswegs frei ist, weiter zu fördern und zu verbessern. Hierin erblicke ich das sicherste Mittel, um Günthers Wissenschaft in der deutschen Gelehrtenwelt und durch deren Vermittelung wohl auch über diese hinaus endlich einmal zu derjenigen Anerkennung zu bringen, die sie um ihrer Bedeutung und Tragweite willen ganz unzweifelhaft verdient. So haben meine Leser denn auch in den obigen Erörterungen über die Begriffe des Menschen eine Abhandlung vor sich, die zwar überall an Günthers Leistungen erinnert und auf dieselben zurückweist, zugleich aber auch nach verschiedenen und nicht unerheblichen Richtungen von denselben abweicht oder über dieselben hinausgeht. Es ist hier nicht der Ort, alle diese Punkte einzeln namhaft zu machen, doch sei die Bemerkung gestattet, dafs nach meinem Urteile erst durch die Verbesserungen, welche ich an ihr vorgenommen, Günthers Lehre vom Begriffe zu einer einheitlichen, vollkommen durchsichtigen und wissenschaftlich unanfechtbaren Doktrin erhoben wird.

[13.] *Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον· Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* Der Widerstreit zwischen Geist und Natur (Seele und Leib) in ethischer Beziehung wird von den biblischen Schriftstellern noch zu wiederholten Malen bezeugt. So von Paulus im Galaterbriefe V, 16 u. 17, wo es heifst: *Λέγω δὲ· πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε· Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ του πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς· ταῦτα δὲ ἀντί-*

κειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε· Ferner von Petrus in seinem ersten Briefe II, 11: *Ἀγαπητοὶ, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς·*

[**14.**] Salomo Stricker, ordentl. Professor in der medizinischen Fakultät an der Universität zu Wien. „Studien über die Sprachvorstellungen“, Wien 1880, S. 67.

[**15.**] C. G. Giebel: „Der Mensch. Sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und Entwickelung.“ Mit 50 Holzschnitten. Leipzig, Verlag von Otto Wiegand, 1868. S. 342 u. 343. Auch Albert Kölliker, Professor der Anatomie an der Universität Würzburg, behauptet in seiner anerkannt tüchtigen Schrift: „Entwickelungsgeschichte des Menschen und der höheren Tiere.“ 2. Auflage. Leipzig 1879, S. 41 § 5 ganz kurz: „Die Entwickelung der höheren Wirbeltiere und vor allem der Säugetiere stimmt, wenigstens was die Leibesanlagen betrifft, nach allem, was wir wissen, mit derjenigen des Menschen in hohem Grade überein.“ Der gleichen Ansicht in weiterer Ausführung begegnet der Leser bei Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“ übersetzt von J. Victor Carus. 2 Bände. Stuttgart 1871. I, 11f.

[**16.**] Zu den obigen Ausführungen vergleiche des Verfassers „Emil Du Bois Reymond u. s. w.“ S. 74f. u. S. 122f., wo die auch von dem genannten Berliner Physiologen gewagte Beschränkung alles Wirklichen auf die Natur und dessen (anthropologischer) Monismus als durch und durch willkürliche und unwissenschaftliche Ansichten nachgewiesen werden. Einer der gröſsten Herolde im Ausposaunen der erwähnten völlig haltlosen Glaubensartikel ist Ernst Haeckel, der bekannte Zoologe an der Universität Jena. Dabei hatte Haeckel schon im Jahre 1877 auf der 50. Naturforscher-Versammlung in München den Mut, „die hohe Bedeutung“ seines monistischen Naturalismus in der Form von Darwins Descendenztheorie auch „für den Unterricht zu betonen“. Zwar will er nach seiner Erklärung vom 18. September 1882 in der 55. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Eisenach nicht, daſs „der Darwinismus in den Elementarschulen gelehrt werde“; wohl aber fordert er, daſs „alle Unterrichtsgegenstände nach der genetischen Methode behandelt werden, und daſs die Grundidee der Entwickelungslehre, der ursächliche Zusammenhang der Erscheinungen, überall zur Geltung komme“. Wir thun Haeckel sicherlich kein Unrecht, wenn wir behaupten, daſs er von „dem ursächlichen Zusammenhange der Erscheinungen“ auch den Menschen nicht ausgeschlossen

wissen will, und dafs demzufolge nach seinem Wunsche in der Elementarschule auch „die Abstammung des Menschen von affenartigen Säugetieren“ als unantastbare Wahrheit gelehrt werden soll. Denn auch diese „wichtigste (freilich!) und bestrittenste von allen Descendenzhypothesen hat in den letzten Jahren auf Grund gereifter Erkenntnis so sehr die allgemeine Anerkennung der kompetenten Fachgenossen gewonnen, dafs sie von der grofsen Mehrzahl für ebenso wohl begründet gehalten wird, wie die Abstammung der Pferde von tapirartigen Paläotherien, der Wiederkäuer von schweineartigen Anaplotherien, der Vögel von eidechsenartigen Reptilien, an der kein einziger urteilsfähiger Zoologe mehr zweifelt“. Nun! Schon aus unserer bisherigen Entwickelung geht hervor, dafs auch wir Darwins Descendenztheorie in dem Umkreise der Natur eine grofse Bedeutung beizulegen nicht umhin können; es wird dies aus der Behandlung der Natur und ihres Lebens in dem 2. Bande dieser Schrift noch mehr erhellen. Dagegen hat dieselbe, auch auf den Menschen ausgedehnt, schlechterdings keine Wahrheit; sie ist in dieser Übertragung eine der verhängnisvollsten und augenscheinlichsten Unwahrheiten, die jemals um ihre Anerkennung in der Wissenschaft und im Leben gerungen haben. Dafür dürfte der ganze vorliegende Band unserer „Metaphysik“ den unwiderleglichen Beweis liefern. Und wenn nun Haeckel trotzdem „der festen Überzeugung“ ist, dafs durch Erfüllung seiner Forderung bezüglich unseres Schulwesens „das naturgemäfse Denken und Urteilen in weit höherem Mafse gefördert werde, als durch irgendwelche andere Methoden“, so lernen wir ihn durch dieses Bekenntnis als einen Mann kennen, dessen Beurteilung der Schule und ihrer Lebensbedingungen ebenso viel wert ist, wie das Urteil eines Blinden über die Farbe. Denn gar viel Einsicht in das Schulwesen gehört nicht dazu, um zu erkennen, dafs die Erfüllung von Haeckels Forderung in nicht gar langer Zeit das Elementarschulwesen des deutschen Volkes grenzenlos schädigen, von der Höhe, die es bis zur Gegenwart behauptet, herunterbringen und auch in intellektueller Beziehung einem unausbleiblichen Zerfalle zuführen müfste. (Die vorher angezogenen Aussprüche Haeckels finden sich in dessen Vortrage vom 18. September 1882: „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck.“ Vgl. „Deutsche Rundschau“, Bd. XXXIII, Berlin 1882, S. 69f.)

[17.] Epistolae I, 119 p. 383. Quamvis fortasse verum sit, quidquid de parentibus credere solemus, nempe quod corpora nostra genuerint, nequeo tamen animum inducere, quod illi me fecerint, quatenus ego me considero ut cogitans quid, quia nullam video relationem inter corpoream istam actionem, per quam credo me ab illis genitum fuisse, et productionem substantiae cogitantis.

[18.] Med. de pr. phil. III, 24. Quantum...... ad parentes attinet, ut omnia vera sint, quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi..... ullo modo me, quatenus sum res cogitans, effecerunt, sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio, inesse judicavi. Auch in diesem und dem vorhergehenden Ausspruche des grofsen Denkers tritt der Hauptirrtum in seiner Auffassung der Natur offen zutage. Er giebt sich ohne weiteres darin zu erkennen, dafs Descartes all und jedes Denken ausschliefslich dem Geiste vindizierte, dagegen die Natur in und aufser dem Menschen als eine schlechthin gedankenlose, zu jeder Art einer Gedankenbildung gänzlich unfähige Substanz ansetzte. Indessen Leben und Empfindung spricht er der Natur in ihren animalischen Individuen gelegentlich doch zu. „Il faut pourtant remarquer", sagt er, „que je parle de la pensée, non de la vie ou du sentiment; car je n'ôte la vie à aucun animal..... Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux...." Dem gegenüber ist es lustig zu sehen, wie die Antikartesianer des 17. und 18. Jahrhunderts Descartes' gewaltsames und aller Beobachtung Hohn sprechendes Verfahren gegen die Tierwelt abzuwehren suchten. Ein Jesuit, Namens Bougeant (1690—1743), weifs sich in seiner Schrift: „Amusement philosophique sur le langage des bêtes" die Denkfähigkeit der Tiere sogar nur durch die Annahme zu erklären, dafs es die Teufel seien, durch welche diesen jene zuteil werde. „Descartes refuse aux bêtes tout esprit (toute pensée); et le P. Bougeant leur en trouve tant qu'il veut que ce soient des diables qui le leur fournissent." (Sowohl den zuletzt angeführten Ausspruch Descartes' als die Mitteilung über Bougeant findet der Leser bei P. Flourens: „De l'instinct et de l'intelligence des animaux." 5. Edition. Paris 1870. S. 21 u. S. 16.)

[19.] Resp. ad VI obj. p. 157.

[20.] Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt, omnia. Editio Bruder. Vol. II. Lipsiae 1844. Epist. IV, p. 151.

[21.] So sagt in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Denk- und Ausdrucksweise schon Aristoteles: *Ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον·* (Phys III, 2, p. 202. Editio: Immanuel Bekker.)

[22.] „Anton Günther. Eine Biographie" von Peter Knoodt. In zwei Bänden. Mit dem Bildnisse Günthers. Wien 1881, Wilhelm Braumüller. I, 365. Wir wollen nicht unterlassen, jedem, der an Günthers Entwickelung und Wissenschaft Interesse nimmt, dieses

Werk wegen seines reichen Inhaltes und der massenhaft in demselben abgedruckten Briefe Günthers aufs angelegentlichste zu empfehlen. Abweichend von dem im Texte mitgeteilten Ausspruche tritt Günther in seinen durch den Druck veröffentlichten Schriften in der Regel für die Kreation des menschlichen Geistes im Momente der Zeugung ein. Vgl. z. B. „Vorschule u. s. w.“ II, 130. II, 160 u. a. a. O. Auch wir haben diese Ansicht in unseren früheren Arbeiten geteilt, müssen aber gestehen, dafs wir gegenwärtig, auf Grund einer genaueren Kenntnisnahme der embryologischen Forschungen der neueren Zeit, nicht mehr so denken, wenngleich wir über den Zeitpunkt, wann nach der Konzeption der Embryo im Mutterleibe beseelt wird, keine bestimmte Angabe zu machen wagen.

[23.] Ganz ähnlichen, nicht weniger unbegründeten und phantastischen Ausführungen über die Entstehung der menschlichen Seele, wie die in Lotzes „Medizinischer Psychologie“ sind, begegnet der Leser auch noch in der 27 Jahre später veröffentlichten „Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie“ von Hermann Lotze. Leipzig 1879. Sie finden sich hier in dem Abschnitt: „Der metaphysische Begriff der Seele“, S. 471—501. Übrigens haben wir an den im Texte ausführlich behandelten, der Ethik entnommenen Vorwurf Lotzes gegen den Kreatianismus des Menschengeistes schon früher erinnert und denselben, wie er es verdient, zurückgewiesen in unserm Artikel: „Anton Günther. Kurzer Abrifs seines Lebens und seiner Philosophie.“ (Vgl. Ersch und Gruber: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. 97. Teil. Leipzig 1878. S. 331.) Bekanntlich erhielt die Frage, ob bezüglich des menschlichen Geistes der Kreatianismus oder der Generatianismus (Traduzianismus) die den übrigen feststehenden Lehrbegriffen des positiven Christentums entsprechendere Ansicht sei, schon sehr frühzeitig in der christlichen Zeitrechnung eine ganz besondere Wichtigkeit. Der Pelagianismus um die Wende des 4. Jahrhunderts, welcher den Kreatianismus adoptiert und aus demselben die Berechtigung zu seiner offenbar unchristlichen Leugnung der Erbsünde herzuleiten versucht hatte, veranlafste namentlich den Augustinus, das gröfste Licht der occidentalischen Kirche, dem belangreichen Probleme seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er ist aber über dasselbe nie zur vollen Entscheidung gekommen. Hieronymus, ein älterer Zeitgenosse des Augustinus, hatte zwei seiner Schüler, Marcellinus und Anapsychias an diesen gewiesen, um von ihm Aufschlufs über den Ursprung der menschlichen Seele zu erbitten. Augustinus antwortet dem Hieronymus darauf: Misisti ad me discipulos, ut ea doceam, quae nondum ipse didici. Doce ergo quod doceam. Nam ut doceam, multi a me flagitant, eisque me sicut alia multa et hoc ignorare confiteor.

(Epist. 166. IV, 9. In der Mauriner-Ausgabe der Gesamtwerke des Augustinus. Paris 1841. Vol. II, 724.) Ja der schon alte Augustinus will sich sogar nicht schämen, bei dem noch älteren Hieronymus über die in Rede stehende Frage auch sich selbst Rats zu erholen. In demselben Briefe I, 1 (vol. II, 720) schreibt er: Quamquam enim te multo quam ego sum aetate majorem tamen etiam ipse jam senex consulo; quia etsi senes magis decet docere quam discere, magis tamen discere quam quid doceant ignorare. Zwar findet Augustinus die Verteidiger des Kreatianismus in einer schwierigeren Lage als die des Generatianismus, aber das schliefst seiner Meinung nach nicht aus, dafs jener vielleicht doch noch die richtige Ansicht ist. Hi (sc. Pelagiani) non ideo sunt haeretici, quia dicunt, animas originem de illa prima peccatrice non ducere, quod vel aliqua fortasse ratione vera dici potest vel sine fidei labe nesciri, sed hinc conantur efficere (unde omnino apertissimi haeretici judicantur), animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere, quod sit lavacro regenerationis expiandum (Epist. 190. VI, 22. vol. II, 865). Aber noch mehr als das. Augustinus trägt sogar kein Bedenken, dem Kreatianismus den Sieg zu wünschen. Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, tamen si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset, sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur. (Epist. 166. VIII, 26. vol. II, 731 u. 732.) Und: Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo (l. c. IV, 8. vol. II, 724). Aber freilich zur Gewifsheit in der schwierigen Sache ist Augustinus niemals gekommen, obgleich er eine gewisse Hinneigung hatte zu dem, wie es schien, mit der Realität der Erbsünde leichter vereinbarlichen Generatianismus. Noch am Schlusse seines thatenreichen Lebens giebt der grofse Afrikaner die freimütige Erklärung ab: Quod attinet ad ejus (sc. animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc siebam nec adhuc scio (I. Retract. I, 3. vol. I, 587). Und in der That! Augustin konnte als Mann der Wissenschaft weder der einen noch der andern Ansicht beitreten, weil er in den Schriften des Alten und Neuen Testaments über die streitige Frage keine bestimmte Auskunft fand, und weil ihm sein unter dem Einflusse des Neuplatonismus und ohne den Besitz einer vollständigen Erkenntnistheorie ausgebildeter Dualismus von Geist und Natur nicht die Möglichkeit darbot, den Geist eines jeden Menschen als ein primitiv indifferentes, ein- und ganzheitliches Realprinzip anzusetzen und zu behandeln. Die auf den schwierigen in Rede stehenden Gegenstand bezüglichen Ansichten des Augustinus finden unsere Leser vortrefflich und ausführlich, mit Angabe sämtlicher Quellenbelege, aus einander gesetzt bei Theodor Gangauf:

„Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus." 2 Abteilungen. Augsburg 1852. II, 229 f. Wir erlauben uns, diese ausgezeichnete und zur Kenntnisnahme des Augustinus als Philosophen und Theologen unentbehrliche Schrift nachdrücklichst in Erinnerung zu bringen.

[24.] In Günthers herrlichstem und am meisten bahnbrechenden Werke: „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums." 2. Auflage. Wien 1848. II, 71. Leider wird die im Texte zurückgewiesene Behauptung, dafs der Mensch nicht nur dem Leibe sondern seinem ganzen Wesen nach, also auch selbst rücksichtlich seines Geistes ein blofs normales, nämlich das letzte und höchste Naturprodukt sei, nicht nur in weiten Kreisen von den Vertretern der Naturwissenschaft unserer Tage sondern auch von vielen Philosophen und in gleicher Weise von den gröfsten und herrlichsten unserer vaterländischen Dichter, einem Schiller und Goethe, aufrecht gehalten und als Resultat wissenschaftlicher Forschung geltend gemacht. So läfst Schiller die Natur, nachdem „der Kampf elementarischer Kräfte in den niedrigern Organisationen besänftigt ist, sich erheben zu der edeln Bildung des physischen Menschen". (S. W. in 12 Bänden. Stuttgart und Tübingen 1837 und 1838. XII, 27.) Während ihm die Schönheit „unsere zweite Schöpferin" ist, ist ihm die Natur „unsere ursprüngliche Schöpferin, die uns das Vermögen zur Menschheit erteilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läfst" (XII, 90). Und wieder bemerkt Schiller, dafs die Natur, wie „sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme fafst und zerschmettert" (XII, 311). Dieser Naturalismus bezüglich der Entstehung des Menschen war bei Schiller das Resultat einer sehr tief eindringenden, wesentlich von Kantischem Geiste getragenen philosophischen Forschung, wie wir dies schon im Jahre 1864 in der kleinen Arbeit: „Schillers metaphysische Anschauung vom Menschen, entwickelt aus seinen ästhetischen Abhandlungen" nachgewiesen haben. (Vgl.: „Programm des Gymnasiums zu Sagan" aus dem Jahre 1864.) Bei Goethe, dem bewunderungswürdigsten Günstlinge der Musen und dem vielleicht hervorragendsten Lyriker aller Nationen, liegt im wesentlichen dieselbe Auffassung noch viel offener zutage. In: „Metamorphose der Tiere" aus dem Jahre 1819 (S. W. in 40 Bänden. Stuttgart und Tübingen 1840. II, 296) preist er voller Begeisterung den Menschen in folgenden Versen:

„Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlest dich fähig
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,

> Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
> Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,
> Dafs du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewifsheit."

Ein anderes „Sendschreiben" betiteltes Gedicht schliefst mit den bezeichnenden Worten:

> „Wer mit seiner Mutter, der Natur, sich hält,
> Find't im Stengelglas wohl eine Welt" (II, 184).

Es ist bei einer Sache, die jedem Goetheforscher ohnehin bekannt ist, überflüssig, noch andere diesbezügliche Aussprüche des grofsen Dichters hier anzuführen. Dagegen wollen wir nicht unterlassen, noch darauf aufmerksam zu machen, dafs Goethes wie Schillers naturalistische Auffassung der Entstehung des Menschen in nichts anderm als in dem von beiden vertretenen naturalistisch gefärbten monistischen Pantheismus ihren Grund haben und aus ihm ihre Nahrung ziehen. Schiller bekennt sich zu letzterem, für jeden unverkennbar, in „den philosophischen Briefen". „Alle Vollkommenheiten im Universum", ruft er emphatisch aus, „sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Gröfsen, die sich vollkommen gleich sind."

„Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Mafsen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck), die Natur ist ein unendlich geteilter Gott."

„Wie sich im prismatischen Glase ein weifser Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen" (S. W. XII, 294. Vgl. dazu unsere oben angezogene Abhandlung).

Und Goethe singt, ganz gleichen Sinnes, in dem „Künstlerlied"

> „Wie Natur im Vielgebilde
> Einen Gott nur offenbart" (S. W. II, 193)

oder in dem Gedichte: „Bei Betrachtung von Schillers Schädel"

> „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen
> Als dafs sich Gott-Natur ihm offenbare,
> Wie sie das Feste läfst zu Geist verrinnen,
> Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre" (II, 91).

Und wem wäre wohl die in den „Gott und Welt" betitelten Liedern enthaltene Strophe unbekannt, die Strophe:

> „Was wär' ein Gott, der nur von aufsen stiefse,
> Im Kreis das All am Finger laufen liefse!

Ihm ziemt's, die Welt im innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dafs was in ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermifst" (II, 285.)

In dem vorher mit Schillers und Goethes eigenen Worten charakterisierten monistischen Pantheismus berührt sich die grofse Dichtung des deutschen Volkes in ihrer letzten Blüteperiode aber auch ganz wesentlich mit derjenigen Entwickelung, welche die deutsche Philosophie seit Kant raschen Laufes genommen hat. Denn ganz dieselben Gedanken von der wesenhaften Identität Gottes und der Natur, wie oben Schiller und Goethe, spricht auch Hegel aus, welcher in der That, trotz der von Schopenhauer hiergegen erhobenen Proteste, in gewisser Hinsicht als der Vollender der mit Kant in der Philosophie anhebenden Richtung angesehen werden mufs, oder „dessen dialektisch-konstruktive Methode, mit Eduard Zeller zu reden, nur das natürliche Ergebnis der früheren philosophischen Entwickelung, nur die Vollendung jenes Idealismus ist, welcher aus Kants Kritik des Erkenntnisvermögens mit vollkommener Folgerichtigkeit hervorging" („Vorträge und Abhandlungen." 2. Sammlung. Leipzig 1877. S. 488 u. 489). Wir sagen: Hegel steht mit Schiller und Goethe auf demselben Fundamente eines monistischen Pantheismus oder eines pantheistischen Monismus, denn er schreibt: „Gott hat zweierlei Offenbarungen als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist. Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozefs, sein anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefafst, sein Sohn ist, und erst in der Einheit mit seinem andern, im Geist, ist Gott Subjekt." (Hegels S. W. VII [1], 22.) Oder: „Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn sondern als das Verharren im Anderssein — die göttliche Idee als aufserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fafst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffes" (S. W. VII [1], 24).

Ungeachtet der vielfach kauderwelschen Sprache, deren Hegel in den vorherigen Aussprüchen wie sonst allenthalben sich bedient, wird es doch keinem unserer Leser entgehen, dafs der Boden, aus welchem die in ihnen niedergelegten Ansichten erwachsen, in der That im wesentlichen kein anderer als der Goethe-Schillersche pantheistische Monismus oder monistische Pantheismus ist. Dieser Boden ist aber, wie von uns schon mehrfach bemerkt worden, den pontinischen Sümpfen vergleichbar, denn in jenem kann die Wissenschaft

und Wahrheit so wenig als in diesen das Leben der Menschen gedeihen. Bei aller Anerkennung des Großen, Schönen und ewig Wahren, was die deutsche Litteratur des vorigen und laufenden Jahrhunderts auf den verschiedensten Gebieten geistigen Strebens immer wieder zutage gefördert, muß daher doch endlich einmal jener Giftboden entfernt und an seiner Stelle eine Verhältnisbestimmung von Gott und Welt und speziell von Gott und Natur wissenschaftlich begründet werden, durch welche die Wesens-Diversität beider für keinen, der sehen kann und sehen will, mehr einem Zweifel unterliegen kann. Und das Mittel dazu? Es giebt für den Denker kein anderes als die Nachweisung des anthropologischen Dualismus, mit dem dieser erste Band unserer Metaphysik ausführlich, ja fast ausschließlich sich beschäftigt. Und mit diesem Nachweise ist zugleich das Fundament gewonnen, über dem der große, weltbewegende, jahrhundertelange Kampf zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Christentum und Wissenschaft durch einen aufrichtigen und dauerhaften Friedensschluß zum Ruhme und Heile des deutschen Volkes und durch dessen Vermittelung auch zum Segen anderer Völker sein Ende finden wird. (Zu dem vorher über Goethe Gesagten vergleiche die kleine, aber gehaltvolle Schrift: „Goethes philosophische Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen“ von Dr. Ernst Melzer. Neisse 1884.)

[25.] Wenn wir in dem Vorhergehenden von Gottes Thätigkeit nach außen (manifestatio Dei ad extra) d. i. in der Weltschöpfung wiederholt ein Müssen prädizieren, so versteht sich bei unserer dualistischen Ansicht von Gott und Welt, Geist und Natur für jeden Einsichtigen von selbst, daß dieses nicht mit Notwendigkeit im Sinne von Natur-Notwendigkeit identisch ist oder sein kann. Die Qualität der Wirksamkeit der Natur ist Notwendigkeit oder Müssen im strengen Sinne d. i. im Sinne eigentlichen Zwanges, wie in § 23, S. 266 f. nachgewiesen worden ist. Eine solche Signatur trägt Gottes Wirken nach außen d. i. in Beziehung auf die Welt nie und nimmer an sich, aus dem einfachen Grunde, weil jener, wegen seiner Wesensverschiedenheit von der Natur, auch eine von der dieser wesenhaft verschiedene Wirksamkeit als Erscheinung oder Offenbarung seines Wesens an den Tag legen muß. Wo könnte es außer Gott auch etwas geben, das ihm Zwang anthun oder seine Wirksamkeit determinieren könnte? Und wenn dennoch auch von Gottes Wirksamkeit nach außen mit Fug und Recht von einem Müssen die Rede sein kann, wenn Gott z. B. bei der Gründung des Menschengeschlechts dem Leibe des Menschen die Unsterblichkeit, die ihm als einem Individuum der Natursubstanz an sich nicht zukommt, um

der von jenem zu erfüllenden Aufgabe willen verleihen mufs — was beweist dieses Mufs dann anderes als dafs jeder Akt göttlicher Wirksamkeit als einzelnes Moment in dem Gesamtleben der Gottheit mit allen übrigen Momenten desselben nur in vollkommener Übereinstimmung stehen und keinem derselben widersprechen kann. Das Müssen in Gottes Wirksamkeit bezeichnet daher jedesmal nur die Unausbleiblichkeit des betreffenden Aktes und insofern die Notwendigkeit desselben, weil er durch die übrige Wirksamkeit Gottes als ein mit dieser das Gesamtleben der Gottheit konstituierendes Moment gefordert wird; jenes Müssen läfst mit anderen Worten Gott erkennen als den mit sich selbst vollkommen Übereinstimmenden, als den absolut Widerspruchslosen. „Kann es für Gott“, meint Günther, „ein anderes Mufs geben, als das in ihm ist?“ („Süd- und Nordlichter“. Neue Ausgabe, Wien, 1850, S. 215.) Sieht man aber auf die Substanz Gottes als auf die alles und jedes Wirken der Gottheit in die Erscheinung setzende Kausalität, so wird das in Gottes Wirksamkeit auftretende Müssen auch mit absoluter Selbstbestimmung Gottes in eins zusammenfallen. In dieser Hinsicht wird durch dasselbe der Gedanke eingeschärft, dafs Gottes Wirken nicht durch eine äufsere auf jene einwirkende Kausalität bestimmt wird, wie dies bei der kreatürlichen Natur der Fall ist; dafs jenes ferner aber auch nicht das Produkt einer in der Zeit sich vollziehenden Wahl ist nach der Art, wie der kreatürliche Geist die Setzungen seines Willens vornimmt und vornehmen mufs. Vielmehr ist Gottes Wirken nach aufsen, wenn zwar in einem Vor- und Nacheinander von Momenten oder einzelnen Thathandlungen in die Erscheinung tretend, dennoch in allen seinen Momenten ein durch ihn und durch ihn allein von Ewigkeit her beschlossenes oder festbestimmtes — eine Signatur desselben, welche die Bestimmtheit Gottes als absolute Selbstbestimmtheit und somit Gott als das wahrhafte absolute Sein und Leben zu erkennen giebt, wie in dem 2. Bande gehörigen Ortes deutlich erhellen wird.

[26.] Günther: „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie“. Neue Ausgabe. Wien 1850. S. 208.

[27.] Vergleiche hierzu unsere in Anm. 24 bereits angeführte Abhandlung in dem Gymnasialprogramm von Sagan aus dem Jahre 1864, S. 8f.

[27 a.] Über die Übersetzung des hebräischen biblischen B'jom durch „wenn“ vergleiche Fr. Heinr. Reusch: „Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung“. 4. Auflage. Bonn 1876.

S. 124. Eine von Reusch selbst durchgesehene und verbesserte, prachtvoll ausgestattete englische Übersetzung des Buches und zwar der vierten Auflage desselben hat in zwei Bänden herausgegeben Kathleen Lyttelton unter dem Titel: „Nature and the Bible. Lectures on the Mosaic history of creation in its relation to natural science.“ Edinburgh 1886. Vgl. I, 170.

[28.] Bischoff: „Grofshirnwindungen des Menschen“. 1868. S. 96.

[29.] Der Ausdruck: „geistige Fähigkeiten“ in Beziehung auf das Gehirn in Mensch und Tier hat bei Darwin wie bei allen anderen Naturforschern und Philosophen, die desselben sich bedienen, seinen Grund in dem von jenen vertretenen Monismus alles Seienden oder genauer in der von ihnen geltend gemachten Wesensidentität von Geist und Natur. In derselben Schrift, aus welcher die im Texte angeführten Aussprüche Darwins entnommen sind, führen denn auch das zweite und dritte Kapitel des ersten Bandes die bezeichnende Überschrift: „Vergleichung der Geisteskräfte des Menschen mit denen der niederen Tiere“ und am Schlusse derselben S. 90 fafst Darwin die Resultate der von ihm angestellten Vergleichung in folgende Worte zusammen. „Es läfst sich nicht zweifeln“, meint er, „dafs die Verschiedenheit zwischen der Seele des niedrigsten Menschen und des höchsten Tieres ungeheuer ist“, dennoch „ist sie sicher nur eine Verschiedenheit des Grades und nicht der Art“ (d. i. keine qualitative, wesentliche). In ähnlicher Weise bringt die soeben veröffentlichte 2. Auflage der Schrift: „Thatsachen und Theorieen aus dem naturwissenschaftlichen Leben der Gegenwart“ von dem bekannten Materialisten Prof. Dr. Ludwig Büchner. Berlin, 1887 auf S. 123f. wieder ein langes Kapitel mit der Überschrift: „Die geistige Entwicklung im Tierreich“. Und so verfahren Männer, die ganz offenbar der Frage nach der Genesis und Beschaffenheit unserer geistigen Denk- und Erkenntnisformen niemals auch nur annähernd die ihr gebührende Aufmerksamkeit und eine gründliche Untersuchung gewidmet haben, weshalb sie denn auch von dem Selbstbewufstsein des Menschengeistes, dieser Geburtsstätte aller dem Menschen vor den Tieren eigentümlichen geistigen Erkenntnisformen, nichts als ebenso vage wie unstichhaltige Vermutungen vorzubringen imstande sind. So begegnen wir im unmittelbaren Anschlusse an die oben mitgeteilten Behauptungen selbst bei Darwin über das Selbstbewufstsein des Menschen folgenden Trivialitäten. „Wenn behauptet wird, dafs gewisse Fähigkeiten (?), wie Selbstbewufstsein, Abstraktion u. s. w. dem Menschen eigentümlich sind, so kann es wohl der Fall sein, dafs diese die begleitenden Re-

sultate anderer, weit fortgeschrittener intellektueller Fähigkeiten sind, und diese wiederum sind hauptsächlich das Resultat des fortgesetzten Gebrauchs einer höchst entwickelten Sprache." („Die Abstammung des Menschen u. s. w." übersetzt von J. Viktor Carus. Stuttgart, 1871. I, 91.) Diesem unwissenschaftlichen Beginnen gegenüber haben wir in diesem Bande Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins des Menschengeistes nach allen seinen Momenten ausführlich entwickelt — eine Entwicklung, die als nicht mehr zu leugnendes Resultat nicht die Wesensidentität sondern in diametralem Gegensatze hierzu die Wesensdiversität von Geist und Natur ergeben hat. Und so werden denn auch von keinem, der unsere Untersuchung und Beweisführung durchschaut, die subjektiven Erscheinungen in der Tierwelt und ebenso wenig die in dem Sinnen-Organismus des Menschen mehr als geistige Lebensäufserungen angesehen und gedeutet werden können. Dagegen beweisen sie von nun an jedem Einsichtigen, dafs auch die Natur ein im Fortgange seiner Entwicklung zu subjektivem Leben sich steigerndes Real- und Kausalprinzip ist und dafs sie diese höchste Entfaltung der in ihr schlummernden Lebensfülle auch thatsächlich in der langen Reihe animalischer Individuen durch einen unübersehbaren Reichtum verschiedener Formen in die Wirklichkeit überführt. Zugleich ergiebt sich hieraus, dafs wie zwischen der Organisation so auch zwischen den subjektiven Erscheinungen oder Lebensäufserungen der zahllosen animalischen Individuen mit Einschlufs des Menschen als eines Sinnenwesen in der That nur eine quantitative oder graduelle Verschiedenheit vorhanden sein kann. Nicht zwar die „geistigen" Fähigkeiten des Menschen, wohl aber die subjektiven Fähigkeiten seiner Sinnlichkeit (seines Gehirns) sind, mit dem bekannten Materialisten Carl Vogt zu reden, in der That „nur der Menge, nicht der Eigentümlichkeit, nur der Quantität, nicht der Qualität nach von denjenigen der Tiere verschieden, bei welchen wieder ebenfalls in dieser Beziehung eine ungemein mannigfaltige Stufenleiter verschiedener Ausbildungsgrade nachweisbar ist" (Carl Vogt: „Bilder aus dem Tierleben". Frankfurt a. M. 1852. S. 430).

[**30.**] Vulpian: „Leçons sur la Physiol.", 1866. S. 890 nach dem Citat bei Dally: „L'ordre des Primates et le Transformisme". 1868. S. 29.

[**31.**] Die im Texte angezogenen Stellen finden sich in Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen u. s. w.", Übersetzt von J. Viktor Carus, 1871. I, 8 u. 9 und I, 11.

[**32.**] Vgl. hierüber das zuletzt erwähnte Werk Darwins I, 11—27. Ebenso Ernst Haeckel: „Anthropogenie oder Entwickelungs-

geschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche (?) Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte". Leipzig 1874. S. 689f.

[33.] Der Ausdruck: „Der Mensch, das Werk eines besonderen Schöpfungsaktes" ist auch nach unserer Auffassung vom Menschen, die zugleich die des positiven Christentums ist, zum mindesten ungenau, denn geschaffen im wahren und strengen Sinne ist nur der Geist (die Seele) des Menschen, während der Leib desselben als Produkt der Natursubstanz, freilich unter der Einwirkung des Willens Gottes auf diese, nicht geschaffen sondern gebildet oder hervorgebracht worden. Dieses alles ist in dem Vorhergehenden so ausführlich auseinandergesetzt, das wir darüber hier kein Wort mehr zu verlieren brauchen. Indessen wollen wir daran erinnern, dafs in der zeitgenössischen Litteratur über den Begriff der Schöpfung (Kreation) allenthalben gänzlich verkehrte oder wenigstens sehr unklare Vorstellungen umlaufen, und das nicht blofs bei Denkern, die mit dem Lehrbegriffe des positiven Christentums mehr oder weniger auf dem Kriegsfufse stehen sondern auch bei solchen, die diesen Lehrbegriff dem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Unglauben unserer Tage gegenüber zu verteidigen übernommen haben. So führt Ernst Haeckels bekanntes Buch: „Natürliche Schöpfungsgeschichte" diesen Titel nur wie lucus a non lucendo, denn von „Schöpfung" ist in demselben mit keiner Silbe die Rede und da, wo Haeckel einmal „den Begriff der Schöpfung etwas näher ins Auge fafst", ist seine Auseinandersetzung von A bis Z nichts als durchaus unrichtiges, verworrenes und unbegründetes Gerede. (Vgl. a. a. O., 3. Aufl. Berlin 1872. S. 7f.) Aber auch selbst ein Theologe von der wissenschaftlichen Bedeutung eines Fr. Heinr. Reusch, dem keiner die namhaftesten Verdienste um die Verteidigung der christlichen Weltanschauung absprechen kann, hat sich den Kreationsbegriff nicht zu einem vollkommen deutlichen Bewufstsein gebracht. In dem schon citierten inhaltreichen und namentlich durch die in ihm vertretenen gesunden exegetischen Grundsätze ausgezeichneten Buche: „Bibel und Natur", 4. Aufl., Bonn 1876 schreibt Reusch S. 75 wörtlich folgendes. „Der erste Vers der Bibel lautet bekanntlich: ‚Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde'. Das hebräische Wort (bara), welches ich mit ‚schaffen' übersetzt habe, bezeichnet, zumal in der Verbindung mit b'reschith, ‚im Anfange', jedenfalls die creatio ex nihilo, das eigentliche Schaffen, aus nichts hervorbringen, etwas seinem Sein oder seiner Substanz nach hervorbringen." Schon der Ausdruck: das „eigentliche" Schaffen läfst erkennen, dafs der Begriff, um den es sich handelt, von Reusch nicht scharf und präcis genug gefafst ist. Denn ist von einem „eigent-

lichen“ Schaffen die Rede, so wird auch noch von einem „uneigentlichen“ die Rede sein müssen; wir haben mit anderen Worten die scholastische creatio prima et secunda. Und in der That auf derselben Seite 75 lesen wir denn auch bei Reusch: „Die Grundbedeutung des Wortes (bara) ist jedenfalls ‚schaffen‘ und wenn es hier und da angewendet wird, wo nicht von eigentlichem Schaffen die Rede ist, so steht es doch auch dann nur von göttlichen Akten, und zwar von wunderbaren, also von solchen Akten, die dem Schaffen gewissermaſsen koordiniert sind.“ Was soll das heiſsen: „gewissermaſsen koordiniert“? Und welches sind die Akte Gottes, die dem „Schaffen“ desselben „gewissermaſsen koordiniert“ sind? S. 95 berichtet Reusch: „Nicht ohne Grund hebt Moyses hervor, daſs Gott samentragende Bäume und Kräuter geschaffen habe d. h. daſs er den ersten von ihm geschaffenen Pflanzen-Individuen die Kraft der Fortpflanzung verliehen habe, und daſs also auch die jetzt existierende Pflanzenwelt, eben wegen ihrer Abstammung von der am dritten Tage geschaffenen Vegetation, als Schöpfung Gottes anzusehen sei.“ Dagegen wird auf derselben Seite unmittelbar vorher auch wieder — und zwar vollkommen richtig — behauptet, „daſs Gott Pflanzen habe hervorsprossen lassen“. Aber nichtsdestoweniger wird nun in folgender Art fortgefahren. „In welcher Weise“, heiſst es, „die Pflanzen hervorgebracht worden sind, ob Gott die Keime derselben oder die Kraft sie hervorzubringen in die Erde hineingelegt hatte und diese Keime und Kräfte also am dritten Tage dem göttlichen Willen entsprechend die Pflanzen hervorsprossen lieſsen, oder ob Gott jetzt durch sein Wort die Pfanzenwelt aus nichts geschaffen, darüber sagt die Genesis nichts. Gott dem Allmächtigen ist das eine so leicht wie das andere.“ Diesen Ansichten des bedeutenden und von uns hochgeschätzten Gelehrten können wir denn doch in mehr als einer Hinsicht nicht beistimmen. Wenn es in der Genesis, wie Reusch selbst S. 94 den betreffenden Text übersetzt, heiſst: „Und Gott sprach: Es lasse sprossen die Erde Grün, Kräuter, welche Samen tragen u. s. w.“, so ist damit unseres Erachtens allerdings sehr deutlich und sehr bestimmt gesagt, daſs „Gott die Pflanzenwelt eben nicht durch sein Wort aus nichts geschaffen habe“. Vielmehr erkennen wir aus jener Aussage der Genesis ganz zuverlässig, daſs die Erde es war, welche unter dem Einflusse des Willens Gottes die Pflanzenwelt (das Wie geht uns hier noch nichts an) aus ihrem Schoſse hervorgehen lieſs oder entwickelte. Und auch damit können wir uns nicht befreunden, wenn Reusch meint, es sei Gott dem Allmächtigen gleich leicht, die Pflanzenwelt entweder aus der Erde hervorsprieſsen zu lassen oder „sie aus nichts zu erschaffen“. Wir unserseits sind sicherlich nicht weniger als Reusch von der Allmacht Gottes über-

zeugt, aber nichtsdestoweniger ist die von Reusch aufgestellte zweite Alternative nach unserer Ansicht auch für jene eine absolute Unmöglichkeit. Denn, woran S. 87 schon erinnert wurde, das an sich Unmögliche kann auch der Allmacht Gottes nicht möglich sein. Nun ist aber die „Schöpfung der Pflanzen aus nichts" an sich eine Unmöglichkeit. Und warum? Weil die Pflanzenwelt so wenig wie die Tierwelt die (allerdings, wie wir später beweisen werden, von Gott aus nichts geschaffene) Natursubstanz als solche, vielmehr ein bestimmtes Moment unter den vielen anderen innerhalb der Entwickelung oder Differenzierung derselben sich einstellenden Momenten ist. Entwicklungsmomente einer Substanz sind aber niemals „Schöpfungen", Setzungen Gottes aus nichts und sie können es nicht sein, eben weil sie in letzter Instanz nur Setzungen derjenigen Substanz sind, welche sich entwickelt, wenn auch vielleicht nur mit Hilfe der Einwirkungen, welche sie von einer anderen Substanz erfahren hat. Und eben so verhält es sich mit der Aussage des Mosaischen Schöpfungsberichtes über die Pflanzenwelt in ihrer Beziehung einerseits zur Erde und anderseits zu Gott. Wenn Moyses sagt: Gott sprach: „Es lasse sprossen die Erde Grün, Kräuter u. s. w.", so will er damit allerdings, wie Reusch S. 96 mit Recht hervorhebt, andeuten, dafs „die Existenz der Pflanzen auf die göttliche Kausalität zurückzuführen sei". Aber was Reusch hervorzuheben vergifst, ist dieses, dafs er zugleich dadurch auch die Zurückführung derselben auf die Kausalität der Erde sehr bestimmt und unzweideutig hervorhebt. Das schliefst aber die Schöpfung der Pflanzen aus nichts vonseiten Gottes absolut aus. Es liegt nicht in unserer Absicht, weitläufiger in das hier verhandelte Thema einzugehen und noch an anderen Beispielen darzuthun, dafs der Schöpfungsbegriff nach Reuschs Fassung und Begründung nicht ausreicht, um die antichristliche Wissenschaft der Gegenwart und vielleicht mehr noch die der Zukunft zum Schweigen zu bringen. Nur die Bemerkung wollen wir auch hier nicht unterdrücken, dafs es keinen zweiten Gelehrten des 19. Jahrhunderts giebt, der sich in der wissenschaftlichen Beantwortung und Begründung der Frage: Was heifst: Gott hat die Welt „geschaffen", so unsterbliche Verdienste errungen hat als der Wiener Philosoph Anton Günther. Und da nun das positive Christentum mit all' seinen Lehren und Institutionen recht eigentlich auf die Kreation der Welt vonseiten Gottes gegründet ist, so wird das sorgfältige und umfassende Studium der Arbeiten Günthers auch einem jeden namhaften Gewinn abwerfen, der sich trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse die Verteidigung der christlichen Weltanschauung in der Wissenschaft als Lebensaufgabe erkoren hat. Ein grofses Hilfsmittel beim Studium der keineswegs leicht verständlichen

Güntherschen Arbeiten bietet Knoodts Schrift: „Günther und Clemens. Offene Briefe". 3 Bände, Wien 1853 u. 1854, die wir daher, wie schon früher, so auch bei dieser Gelegenheit unseren Lesern angelegentlichst empfehlen. Die oben mitgeteilten Stellen aus Reuschs „Bibel und Natur" finden sich wörtlich auch in der englischen Übersetzung des Buches und zwar I, 103 u. 104. I, 130 u. 131. I, 129.

[34.] Charles Darwin: „Die Abstammung des Menschen u. s. w." Übersetzt von J. Viktor Carus. Stuttgart, 1871. II, 339 u. 340.

[35.] Ernst Haeckel: „Anthropogenie u. s. w." S. 703.

[36.] A. a. O. S. 705.

[37.] Günther: „Vorschule u. s. w." 2. Aufl. II, 70.

[38.] Hier, am Schlusse unserer anthropologischen Erörterungen, wollen wir nicht unterlassen, noch einmal an den einen Hauptpunkt zu erinnern, auf welchen die vorliegende Schrift von Anfang bis zu Ende sich stützt, besonders in der Absicht, um denjenigen unserer Leser, welche unseren Ausführungen gegenüber die Stellung eines urteilenden Richters einnehmen werden — und gerade solcher Leser wünschen wir uns recht viele — so deutlich wie möglich anzuzeigen, wie sie ihre Aufgabe aufzufassen und durchzuführen haben. Wir thun dies unter Berücksichtigung der Art, wie Ernst Haeckel in: „Natürliche Schöpfungsgeschichte". 3. Aufl. Berlin 1872 den Menschen der Tierreihe als letztes normales Erzeugnis der Natur glaubt eingliedern zu müssen.

Nehmen wir einmal den für Haeckel günstigsten Fall an, „die Abstammungslehre" in der Form der durch Darwins „Selektionstheorie" ergänzten „Descendenztheorie" Lamarcks sei richtig und es sei mithin „die gemeinsame Abstammung aller verschiedenartigen Organismen (innerhalb der Pflanzen- und Tierwelt) von einer einzigen oder mehreren absolut einfachen Stammformen, gleich den organlosen Moneren" (bei Haekel S. 645) wirklich bewiesen. Würden wir unter dieser Voraussetzung auch genötigt sein, „aus dem allgemeinen Induktionsgesetze der Descendenztheorie", wie Haeckel versichert, „mit der unerbittlichen Notwendigkeit strengster Logik den besonderen Deduktionsschlufs zu ziehen, dafs der Mensch sich aus niederen Wirbeltieren und zunächst aus affenartigen Säugetieren allmählich und schrittweise entwickelt hat?" (S. 564.) „Stehen und fallen" Darwins Descendenztheorie in ihrer Übertragung auf die Flora und Fauna unseres Planeten und Haeckels sowie seiner Gesinnungsgenossen „Affenlehre" oder „Pithekoidentheorie" in der That mit einan-

der? Oder ist es wahr, wie Haeckel allenthalben in die Welt hinausruft, dafs aus jener „auch der Ursprung des Menschen sich ebenso einfach als natürlich erklärt"? (S. 646 u. 647.) Nur ein so phantasiereicher, ja phantastischer Kopf wie der des Jenaer Zoologen kann so etwas behaupten.

Um „die unumstöfsliche Sicherheit der Descendenztheorie auch in ihrer Anwendung auf den Menschen" seinen Zuhörern und Lesern klar zu machen, wendet Haeckel seine Betrachtung sowohl „der körperlichen" als „geistigen Entwickelung des Menschen" zu (S. 650). Die biologischen Gesetze, die der Descendenztheorie zugrunde liegen und die Haeckel, zehn an der Zahl, von S. 643—646 namentlich an- und aufführt, sind durch „Induktion" gewonnen, durch „ein logisches Schlufsverfahren aus dem Besonderen auf das Allgemeine", so sehr, dafs „die Descendenztheorie (selbst als) ein durch alle genannten biologischen Erfahrungen empirisch begründetes grofses Induktionsgesetz" bezeichnet werden mufs. Dagegen ist „die Pithekoidentheorie, die Behauptung, dafs der Mensch sich aus niederen und zunächst aus affenartigen Säugetieren entwickelt habe, ein einzelnes Deduktionsgesetz (ein Schlufs aus dem Allgemeinen auf das Besondere), welches mit jenem allgemeinen Induktionsgesetze unzertrennlich verbunden ist." (S. 648.) In schlichtes, leicht verständliches Deutsch übersetzt heifst dies folgendes. Aus einer grofsen Zahl einzelner beobachtbarer Thatsachen wird geschlossen, dafs die sämtlichen Organismen in der Pflanzen- und Tierwelt aus einer einzigen oder aus wenigen Urformen durch sehr allmähliche, Millionen, ja Milliarden von Jahren, nein von Jahrtausenden (S. 629f.) für sich in Anspruch nehmende Umformung (Transformation) entstanden sind. Nun ist der Mensch aber, wie Pflanze und Tier, ebenfalls ein Organismus. Also wird jener allgemeine Schlufs, der für alle übrigen Organismen seine Geltung hat, dieselbe auch in Beziehung auf den Menschen behaupten müssen. Man ersieht hieraus zunächst aufs allerdeutlichste, dafs Haeckels Pithekoidentheorie keineswegs eine beobachtete Thatsache ausspricht, sondern günstigsten Falles eine aus sei es wirklichen sei es vermeintlichen Thatsachen gezogene (philosophische) Schlufsfolgerung ist. Dessen hat Haeckel denn auch selbst gar kein Hehl. Er beklagt „die Entfremdung der Naturforschung von der Philosophie", der „jene seltsamen Quersprünge des Verstandes, jene groben Verstöfse gegen die elementare Logik, jenes Unvermögen zu den einfachsten Schlufsfolgerungen entspringen, denen man heutzutage auf allen Wegen der Naturwissenschaft, ganz besonders aber in der Zoologie und Botanik begegnen könne". Dagegen „wie ich", schreibt er, „schon früher eindringlich vorzustellen versuchte, entsteht nur durch die innigste Wechselwirkung und gegenseitige

Durchdringung von Philosophie und Empirie das unerschütterliche Gebäude der wahren, monistischen Wissenschaft, oder was dasselbe ist, der Naturwissenschaft" (S. 641). Alles sehr schön, sagen wir mit Haeckel, denn wer sollte nicht Freude daran haben, wenn heutzutage einmal von einem Naturforscher seinen Zunftgenossen die Notwendigkeit einer gründlichen philosophischen Bildung für sie und ihresgleichen eindringlich eingeschärft wird. Es ist das vonseiten der Philosophen zwar schon gründlicher geschehen, als Haeckel dazu imstande sein dürfte; aber anerkennenswert ist es doch, dafs auch dieser in dem gleichen Sinne und zu demselben Zwecke aus dem naturwissenschaftlichen Lager selbst seine Stimme erhebt. Was dabei zu bedauern, ist nur die eine Kleinigkeit, dafs, während Haeckel seine Pithekoidentheorie als einen aus Darwins Descendenztheorie „mit unerbittlicher Notwendigkeit" sich ergebenden logischen Schlufs hinstellt (S. 564), er selbst thatsächlich bei der Formulierung dieses Schlusses die allerelementarsten Regeln der Logik nicht beachtet, ja mit Füfsen tritt. Denn gesetzt! Darwins Descendenztheorie im Bereiche der ganzen Flora und Fauna wäre wirklich bewiesen, wie sie es ganz offenbar an tausend und tausend Stellen noch nicht ist, so würde daraus der von Haeckel für den Menschen gezogene Schlufs doch nur dann folgen und begründet sein, wenn zuvor schon ausgemacht wäre, dafs auch der Mensch als normales Glied oder als integrierender Bestandteil zu jener Flora und Fauna gehöre, dafs er also, wenn auch als letztes und höchstes Tier, der Tierreihe sich eingliedere. Allein dieser Beweis ist von Haeckel und seinen Gleichgesinnten oder von sonst einem bis zur Stunde nicht nur noch nicht erbracht, sondern ihn zu erbringen ist auch eine absolute Unmöglichkeit, da ja die der in Rede stehenden gerade entgegengesetzte Ansicht als Wahrheit erwiesen werden kann und, wenn nicht alles täuscht, von uns in dieser Arbeit auch erwiesen worden ist. Die unüberwindliche Schwierigkeit, ja die absolute Unmöglichkeit für Haeckels Eingliederung des Menschen in die Tierreihe liegt auf psychologischem, beziehungsweise auf erkenntnistheoretischem Gebiete und es ist ergötzlich zu sehen, wie Haeckel sich über die Steine, welche ihm hier in den Weg treten, leichten Schwunges hinweghebt.

Vor allem geht derselbe von einer Verhältnisbestimmung von Geist und Natur (Körper) oder, was bei Haeckel ganz dasselbe bedeutet, von Stoff und Kraft aus, welche die Wesensdiversität beider von vornherein aufhebt und statt dessen ihre Wesensidentität behauptet. „Es ist", meint Haeckel, „vor allem notwendig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, wie überhaupt das Geistige vom Körperlichen nie völlig geschieden werden kann, beide Seiten der Natur

vielmehr unzertrennlich verbunden sind und in der innigsten Wechelwirkung mit einander stehen. Wie schon Goethe klar aussprach: „kann die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren und wirksam sein". Der künstliche Zwiespalt, welchen die falsche dualistische und teleologische Philosophie der Vergangenheit zwischen Geist und Körper, zwischen Kraft und Stoff aufrecht erhielt, ist durch die Fortschritte der Naturerkenntnis und namentlich der Entwicklungslehre aufgelöst, und kann gegenüber der siegreichen mechanischen und monistischen Philosophie unserer Zeit nicht mehr bestehen" (S. 651). Abgesehen von aller Konfusion, die sich wie anderswo so auch wieder in diesen Aussprüchen in der Gleichsetzung von „Geist und Körper" mit „Kraft und Stoff" zu erkennen giebt, kommt es Haeckel in seinen Büchern ganz offenbar auf eine unbegründete Behauptung mehr oder weniger nicht an. Oder wann und wo hat „die siegreiche mechanische und monistische Philosophie unserer Zeit" die richtig gefaſste Wesens*diversität* von Geist und Natur, wie sie von *Günther* und seiner Schule geltend gemacht und auch von uns in dieser Schrift wieder verteidigt wird, „aufgelöst"? Haeckels Versicherung nach der in Rede stehenden Richtung ist so wenig wahr, daſs man sich das geflissentliche Ignorieren von Günthers epochemachenden Schriften vonseiten derer, welche sich der Wesensidentität von Geist und Natur, von Gott und Welt in die Arme geworfen haben, schwerlich anders als nur aus der sei es ihnen bewuſsten sei es unbewuſsten Furcht erklären kann, durch ein gründliches, eindringendes Studium jener ihr eigenes Kartengebäude über den Haufen geworfen und unheilbar zerrüttet zu sehen. Aber Haeckel ist die erwähnte Wesensidentität von Geist und Natur *der notwendige Unterbau*, über dem *allein* er die Verschiedenheit nicht nur „der *körperlichen*" sondern auch „der *geistigen* Entwickelung" von Tier und Mensch als eine bloſs *graduelle* oder *quantitative* ausgeben, dagegen ihre *qualitative* oder *wesentliche* Verschiedenheit leugnen kann. Und in der That! Man muſs den Mut bewundern, mit welchem Haeckel auch diese durch und durch unbegründete Versicherung auf jenen morschen Unterbau zu pfropfen wagt. „Ebenso wie die Geistesfähigkeiten des Menschen", schreibt Haeckel, „stufenweise durch fortschreitende Anpassung des Gehirns erworben und durch dauernde Vererbung befestigt wurden, so sind auch die Instinkte der Tiere, welche nur *quantitativ*, nicht *qualitativ* von jenen verschieden sind, durch stufenweise Vervollkommnung ihres Seelenorganes, des Zentralnervensystems, durch Wechselwirkung der Anpassung und Vererbung entstanden" (S. 636). „Wir müssen vor allem", heiſst es anderswo, „wie wir es auch bei der Untersuchung der körperlichen Entwicklung thaten, die höchsten tierischen Erscheinungen einerseits mit den niedersten tierischen, anderseits mit den niedersten menschlichen Er-

scheinungen vergleichen. Das Endresultat dieser Vergleichung ist, dafs zwischen den höchstentwickelten Tierseelen und den tiefstentwickelten Menschenseelen nur ein geringer quantitativer aber kein qualitativer Unterschied existiert, und dafs dieser Unterschied viel geringer ist, als der Unterschied zwischen den niedersten und höchsten Menschenseelen, oder als der Unterschied zwischen den höchsten und niedersten Tierseelen" (S. 652). Und nun wird von Haeckel, um diese seine Auffassung als eine gesicherte darzuthun, mit wenigen Strichen noch auf „das Geistesleben der wilden Naturvölker und Kinder" hingewiesen. Diesen Expektorationen gegenüber sei es uns erlaubt, noch einmal an den Gang der Untersuchnng zu erinnern, welchen wir in dieser Schrift in der Überzeugung, dafs er allein zum Ziele d. i. zur wissenschaftlichen und begründeten Feststellung des Verhältnisses von Mensch und Tier führen kann, eingeschlagen haben.

Wir haben bewiesen, dafs in dem geistig und leiblich sich entwickelnden Menschen zweierlei qualitativ oder wesentlich verschiedene subjektive Lebensäufserungen zum Vorschein kommen, selbstbewufstes Denken, Wollen und Fühlen, sowie selbstbewufstloses sinnliches Vorstellen, Begehren und Empfinden. Von diesen sind nur die drei zuerst genannten geistige Lebensäufserungen, während die drei zuletzt genannten Erscheinungen des Naturlebens sind. Die wesentliche Verschiedenheit beiderlei Erscheinungen nötigt ferner den Denker, dieselben aus zwei ebenfalls wesentlich verschiedenen Realprinzipien oder Substanzen abzuleiten und in diesen zu begründen, — zwei Substanzen, welche die Sprache als Geist und Natur, Seele und Leib zu bezeichnen pflegt. So erweist sich der Mensch einer wirklich wissenschaftlichen, wir sagen: einer wissenschaftlichen Untersuchung, trotz des von Haeckel und vielen anderen erhobenen Einspruchs, nach wie vor als ein dualistisches Wesen und der Kernpunkt des zwischen den beiden den Menschen konstituierenden substantialen Faktoren vorhandenen Dualismus besteht darin, dafs der Geist oder die Seele des Menschen ein ungeteiltes und unteilbares substantiales Eins oder Ganzes ist, während der Leib desselben aus lauter materiellen Atomen als den minimalen Bruchteilen der in ihrem Entwickelungs- oder Differenzierungsprozesse in Geteiltheit übergegangenen Natursubstanz sich zusammensetzt. Dem Leibe nach besteht daher zwischen Mensch und Tier selbstverständlich auch keine qualitative oder wesentliche sondern eine nur quantitative oder graduelle Verschiedenheit und es ist ebenfalls selbstverständlich, dafs dies auch bei den subjektiven Lebensäufserungen beider zutrifft.

Aus dieser Sachlage folgt nun unmittelbar, dafs manche Tiere in manchen ihrer sinnlichen subjektiven Lebensäufserungen die

entsprechenden des Menschen an Vollkommenheit z. B. an Klarheit, Schärfe u. s. w. nicht nur erreichen sondern selbst übertreffen werden. Denn die Vollkommenheit dieser Funktionen hängt ihrem Grade nach nur ab von dem Grade derjenigen Vollkommenheit, welcher den jene Funktionen vermittelnden und bewirkenden körperlichen Organen zuteil geworden. Wie für alle anderen körperlichen Vorgänge, so gilt auch bezüglich der subjektiven sinnlichen Funktionen der Ausspruch von Haeckels Gesinnungsgenossen Carl Vogt: „Gestalt und Stoff bedingen im Körper überall die Funktion, und jeder Teil, der eine eigentümliche Zusammensetzung hat, mufs auch notwendig eine eigentümliche Funktion haben.“ (Vgl.: „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände“ von Carl Vogt. 2. Auflage. Giessen 1854. S. 325.) Nun ist aber der Geist des Menschen unserer Nachweisung zufolge eine Substanz oder ein Wesen, welches primitiv noch vor aller Entwickelung steht, mithin noch gar kein Leben äufsert, und welches auch schlechterdings aufserstande ist, sich aus und durch sich allein in aktuelles Leben oder in die Entwickelung überzusetzen. Vielmehr bedarf der Geist eines jeden Menschen hierzu in absoluter Weise fremder Einwirkungen und, soll seine geistige Entwickelung nur irgendwie bemerkbar werden, auch der Einwirkungen von anderen bereits selbstbewufsten Wesen, oder mit einem Worte: er bedarf der Erziehung in Familie, Schule, Kirche u. s. w. (Vgl. hierüber unsere Ausführungen auf S. 44f.) Daher kann es kommen und ist wirklich der Fall, dafs diejenigen Unglücklichen unseres Geschlechtes, denen die ungeheuere Wohlthat einer vernünftigen Erziehung nicht zuteil wird, wie den unter den verwildertsten Volksstämmen, den Australiern, den polynesischen Papuas, den Buschmännern in Afrika, den Hottentotten und einigen Negerstämmen geborenen Kindern, — es kann, sage ich, kommen, dafs diese Unglücklichen in geistiger Beziehung ihr ganzes Leben hindurch so gut wie völlig unentwickelt bleiben und dafs sie daher in dieser Hinsicht auch vor keinem der Tiere irgendeinen Vorzug offenbaren werden. Ein Geist oder eine Seele ist jenen Unglücklichen, eben weil sie gleich den Gebildetsten unseres Geschlechtes doch noch Menschen sind, zwar zuteil geworden, aber sie kommt in ihnen zu keiner Lebensäufserung. Und eben aus diesem Sachverhalt werden alle die sei es wirklichen sei es vorgeblichen traurigen Erscheinungen vollkommen erklärlich, auf welche Haeckel a. a. O. S. 652f. hinweist und auf welche überhaupt die materialistisch gefärbte monistische Naturforschung sich so gerne beruft, um ihrem Lieblingsdogma von der Wesensidentität von Mensch und Tier wenigstens einen Anschein von Glaubwürdigkeit zu verleihen. Allein an dieser Stelle tritt auch sonnenklar heraus, dafs der von Haeckel und seinen Glaubensgenossen eingeschlagene Weg durchaus nicht der richtige ist, um endlich einmal die schwierige Frage nach

dem Verhältnisse von Mensch und Tier wahrhaft wissenschaftlich und damit endgültig zu erledigen. Vielmehr giebt es hierfür keinen anderen als denjenigen, den wir in dieser Schrift betreten haben. Es gilt: das Bewufstsein des Menschen in seinem Werden zu belauschen und in allen seinen Elementen zu analysieren, oder es gilt die Herstellung einer in allen wesentlichen Beziehungen ausgebildeten Erkenntnistheorie. Und wird diese Aufgabe mit Besonnnenheit, Umsicht und Schärfe in Angriff genommen, so stellt sich, wie dargethan, heraus, dafs die Gedankenwelt des Menschen eine zweifache qualitativ oder wesentlich verschiedene ist, eine geistige und sinnliche, eine selbstbewufste und selbstbewufstlose, während die eines jeden Tieres in einem einzigen Elemente, dem sinnlichen und selbstbewufstlosen Denken, sich erschöpft. Der Dualismus des Gedankens im Menschen und der Monismus desselben in jedem Tiere läfst jenen nun aber unwidersprechlich auch als ein dualistisches Wesen erscheinen, während dieses als ein monistisches sich ausweist. Und so befestigt die echte und rechte Erkenntnistheorie zwischen Mensch und Tier, ja zwischen jenem und der ganzen Natur denn auch eine Kluft, welche jenen aus der Sphäre dieser gänzlich heraushebt und ihn als ein der Natur gegenüber selbstständiges, autonomes Glied innerhalb des geschaffenen Universums zu erkennen giebt. Dieses Resultat unserer Forschung könnte nur zufalle gebracht werden, wenn einleuchtend und unbezweifelbar dargethan würde, dafs wir uns bei der Begründung eines Dualismus des Gedankens im Menschen in wesentlichen Punkten geirrt, und dafs derselbe vor einer in die Beschaffenheit unseres Denkens tiefer und gründlicher eindringenden Erkenntnis nicht standzuhalten vermöchte. Diesem Gegenstande vor allem wünschen wir daher Auge und Aufmerksamkeit unserer Richter zugewandt und jede sachliche sei es zustimmende oder nicht-zustimmende Bemerkung nach der angedeuteten Richtung, welche uns zur Kenntnis kommt, werden wir ebenso freudig begrüfsen als gebührend beachten.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

I.

Namenverzeichnis.

(Die Ziffern bezeichnen die Seite.)

Alkmaeon 280.
Anapsychias 402.
Andronikus Rhodius 28.
Anonymus Menagii 28.
Archimedes 6. 29.
Aristoteles 28. 144. 166. 171. 180 bis 183. 193. 218. 281. 382. 401.
Augustinus 169. 402—404.

Bischoff 373. 409.
Bougeant, Jesuit 401.
Büchner, Ludw. 409.

Carus, J. Victor 399. 410. 414.
Carville 282.
Cicero 28.
Claudius, Matthias 34.
Clemens 414.

Dally 410.
Darwin, Charles 362. 373. 374. 399. 400. 409. 410. 414. 416.
Demokrit 192. 193. 280. 281. 285. 391.
Descartes, René (Cartesius) 3. 4. 6. 28—30. 32. 76. 87. 129. 136. 156—160. 163. 164. 166. 179. 185. 215. 227. 241. 251. 252. 256. 283. 289. 290. 298—300. 343. 344. 400. 401.
Diogenes, Laertius 173. 281.
Du Bois-Reymond, Emil 30. 31. 43. 45. 52. 54. 56. 57. 160. 162. 168. 190. 206. 215. 252. 281. 284. 285. 288. 293. 295—297. 300. 382. 386. 394—399.
Duret 282.

Elvenich, Pet. Jos. 162.
Empedokles 192. 280.
Epicharmos, Komödiendichter 280.
Epikur 192. 281.
Erdmann, Joh. Eduard 168. 185. 282.

Ferrier 282. 396.
Fichte, Im. Herm. 160. 283.
Fichte, Joh. Gottl. 198. 209. 217. 289.
Flourens 282. 395. 396.
Flourens, P. 401.
Frei 174.
Fritsch 282. 396.

Gall 397.
Gangauf, Theodor 403. 404.
Gassendi 157. 159. 163.
Giebel, C. G. 339. 340. 399.
Goethe 34. 334. 400. 404—407. 417.

Goltz, v. d. 282. 396. 397.
Günther, Anton 22. 23. 32. 33. 38. 44. 45. 98. 134. 145. 151. 160 bis 162. 167. 168. 183. 184. 186. 190. 191. 197—200. 206. 211. 212. 222. 236. 255. 279. 283. 284. 290. 317. 323. 327. 328. 350. 363. 365. 380. 382. 390 bis 398. 401. 402. 404. 408. 413. 414. 417.

Haeckel, Ernst 376. 378. 399. 400. 410. 411. 414—420.
Harpf, Adolph 31—34.
Hartenstein, G. 29. 154. 168.
Hartmann, Eduard v. 34—36. 290.
Hegel 36. 82. 183. 211. 284. 285. 289. 383. 388. 406.
Helmholtz, v. 160. 194. 206. 209. 215. 222. 284. 393—395.
Herbart 7. 29. 105 — 110. 167. 168. 172. 173. 278. 284. 285. 289.
Hermann 282. 396.
Hieronymus 402.
Hitzig 282. 396.
Hobbes, Thomas 215.
Hume, David 26. 234 — 240. 277. 291. 292.
Huxley 373.
Hyperaspistes 156.

Jacobi 278.
Jaquelot 169.

Kant, Im. 2. 5. 14. 24 — 30. 33. 34. 37. 38. 41. 42. 46. 52. 63 bis 70. 72. 73. 84. 85. 105—107. 148. 149. 153 — 156. 160. 164 bis 168. 187—190. 198. 216 bis 218. 222. 228. 233. 235. 236. 240. 277. 278. 286 — 292. 295. 301. 331. 394. 398. 404. 406.
Kirchmann, v. 292.
Knoodt, Peter 167. 171. 198. 201. 283. 350. 398. 401. 414.
Kölliker, Albert 399.

Lamarck 400. 414.
Landois, L. 181.
Lange, Fr. A. 34 — 36. 72. 153. 163—166. 173. 174. 206. 217.
Lazarus 44.
Leibniz 28. 32. 87. 106—108. 166. 168. 185. 282. 290.
Lenau 22.
Leo XIII., Papst 171.
Leukippos 280.
Lichtenberg 164.
Locke, John 26. 106. 107. 215. 216. 235. 236. 240. 277. 282. 285.
Loewe, Joh. Heinr. 179. 198—200. 206. 212. 285.
Lorry 282.
Lotze, Herm. 167. 289. 353—360. 402.
Lukrez 31.
Lydia 382.
Lyttelton, Kathleen 409.

Malebranche, Nicole 299.
Marcellinus 402.
Melzer, Ernst 407.
Moleschott 293.
Moscati 154.
Müller, Johannes 194.
Münchhausen 183.
Munk, Herm. 282. 395—397.

Nicolaus, Damascenus 28.
Nothnagel 282. 396.

Oldenburg, Heinr. 345.
Ovid 334.

Pabst, Joh. Heinr. 134. 135.
Paulsen, Fr. 167.

Paulus, Apostel 333. 334. 382. 398.
Petrarka 37.
Petrus, Apostel 399.
Plato 82. 173. 179. 180. 280. 356. 382.
Plotinos 36.
Plutarch 28. 280.
Protagoras 121. 173. 174.

Reusch, Fr. Heinr. 408. 409. 411 bis 414.
Ribot, Th. 296.
Rosenkranz, Carl 24. 154. 165. 166.
Ruge, Arnold 382.

Savarese 198. 201. 283.
Schelling 36. 82. 183. 289.
Schenkel, Daniel 383—386.
Schiff 282.
Schiller, Friedr. v. 334. 404—407.
Schopenhauer, Arthur 37. 38. 148. 174—179. 182—184. 272. 278 bis 280. 284. 286—288. 289. 290. 301—303. 406.
Schubert, Friedr. Wilh. 24.
Schwegler, Albert 28. 181.
Siebeck, Herm. 280. 281.
Simplicius 286.
Sokrates 280.
Spinoza, Baruch 10. 29. 30. 32. 61. 108. 141. 147. 166. 171. 183. 198. 290. 299. 300. 345. 388. 401.
Steinthal 44.
Stöckl, Albert 30. 163. 179. 289.
Straufs, David Friedr. 385.
Stricker, Salomo 339. 399.

Taine 297.
Tannery, P. 296—299.
Theophrast 280.
Thomas Aquinas 169—171.

Ueberweg, Friedr. 183. 184.

Veith, Joh. Im. 179. 183. 198. 382.
Vogt, Carl 292. 293. 410. 419.
Vulpian 373. 410.

Wernicke, Alex. 293—296. 300.
Wolff, Christian 106.

Zeller, Eduard 27. 28. 180. 236. 280. 281. 285. 286. 289. 386—393. 406.

II.

Sachregister.

Adam (u. Christus) 371. 372. 379. 380.

Begriff (Allgemein - Vorstellung). Seine Bildung 324—329. Gegenseitige Beziehung und Realität der Begriffe 329—331.

Bewufstsein. Seine Gewifsheit 8. 9. 163. Zentralgedanke desselben 41. 42. Sein Verhältnis zum Ich nach Fr. A. Lange, Kant und Lichtenberg 162—165.

Causa sui 148. Verteidigt gegen Schopenhauer und Ueberweg 182 bis 184.

Christentum. Seine Vereinbarkeit mit der Wissenschaft 21—23. 33. Es ruht auf der Wesens-Diversität von Gott und Welt, Geist und Natur 32. 382—386.

Dualismus (des Gedankens und Seins) 190. 191. 242—245. 271. 278—280. 293—296. 304—308. 377. 416—420.

Erkenntnistheorie. Möglichkeit eines vollendeten Ausbaues derselben in der Gegenwart 11. 289 291. Erkenntnistheoretische Mifsgriffe Kants und Schopenhauers 24—28. 65—69. 184—186. 301 bis 303.

Freiheit (des menschlichen Geistes). Denkfreiheit 117—121. Willensfreiheit 122—127. 266—268. Grade derselben 127—135. Ihre Bekämpfung durch Schopenhauer 174—178.

Gehirn. Molekularbewegungen desselben 191—197. 207. 208. Sein Denken selbstbewufstloses Denken. Warum? 245—256. Seine subjektiven Vermögen 260—266.

Geist (des Menschen). Indifferenz (Unbestimmtheit) und Differenzierung desselben 42. 47. 95. 97. 98. 111. 143—147. 267. 310. Seine Kräfte 54—56. 58. 59. 95 bis 105. 137—140. Der Geist als solcher Substanz, Realprinzip 68—74. 140—142. 179. 309. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit 74—76. 83—87. 128. 135. 136. Der Geist eine ganz-

heitliche (ungeteilte) Monas 77 bis 83. 88. 142. 143. 201. 202. 267. 309. Seine Unsterblichkeit 88—95. Seine Räumlichkeit 317. 390—393.

Gott. Verhältnis des Selbst- zum Gottesbewufstsein nach Spinoza 10. 29. Nach Descartes und den Occasionalisten 299. 300. Gott als Weltschöpfer 20. 86. 87. 89. Seine absolute Aktivität 259. 260. Seine ewige Vollendung 378. Einziger Beweis für das Dasein Gottes nach Zeller 386—390. Wirksamkeit Gottes nach aufsen 407. 408.

Ichgedanke (Selbstbewufstsein). Produkt eines Prozesses 41—43. Sind zur Einleitung desselben Einwirkungen von bereits selbstbewufsten Wesen auf den Geist des Menschen erforderlich? 44 bis 46. 161. 162. Verlauf und Momente desselben 46—53. 54. 60. 77. 78. 114—117. 322. 325. Beschaffenheit des Ich nach Kant 63. 64. 187—190. Kants zweifaches Selbstbewufstsein 277. 278.

Ideae innatae nach Descartes 156 bis 160.

Intellect. Unmöglichkeit eines passiven 222. 262. 288. 289.

Kategorieen. Kants Auffassung derselben 64—68. 148. 149. 184—186. Das Sinnensubjekt (Gehirn) ist zur Bildung derselben nicht befähigt 218—224. Ihre Beschaffenheit 73. 74. 149. 242—244. Die Kategorieen der Substanz und Ursache (Kausalität) 118—120. 122. 123. 136. 177. 178. Humes Irrtum bezüglich der Kategorie der Ursache 234 bis 241. Richtige Auffassung derselben bei Leibniz und Descartes 282. 283. 289.

Kraft. Begriff derselben 259. 260.

Kreatianismus (und Generatianismus) des Menschengeistes nach Augustinus 402—404. Verteidigt gegen Lotze 353—360.

Materialismus. Seine (nur) relative Berechtigung 206. 242. 292. 293. 300.

Materie. Sie ist die Substanz der (differenzierten) Natur 197—207. 241. 263. 315. 316.

Mensch. Dualismus desselben 16. 341. 342. Seine Einheit 16—18. 316. 317. Der Mensch die Synthese von Geist und Natur, Seele und Leib 312—315. 321—324. 347. 348. 361—365. 367. 377 bis 379. Sitz der Seele im Leibe 319—321. Der ethische Zwiespalt im Menschen 332—338. 371. Ursprung des letzteren 338—353.

Menschengeschlecht. Seine Entstehung 360—372. Verteidigung unserer Ansicht gegen Darwin, Haeckel u. a. 372—381. 414 bis 420.

Metaphysik. Begriff und Aufgabe derselben 1—5. 294. 380. 381. Bedingungen ihrer Möglichkeit 5—7. Ihr Ausgangspunkt 7—10. Ihre Methode 10—13. Ihre Bedeutung für Erkennen und Leben 13—15. 380. Einteilung derselben 20—23. Ihr Name 28. 29. Vorkantische Metaphysik 32.

Monismus. Seine Verkehrtheit 30. 31. Der Monismus Fr. A. Langes

und Ed. v. Hartmanns 35. 36. Der Kants 153–156.

Natur. Indifferenz (Unbestimmtheit) und Differenzierung derselben 202—205. 281. 308. 309. 310—312. Ihre Denkfähigkeit 256. 257. Ihre Kräfte 257. 268 bis 275. 284. 285. Die sogen. „tote“ Natur 269. Das subjektive Leben der Natur kein „geistiges“ Leben 283. 284. 354. 355. 409. 410. Ihre Einheit 366. 386–390.

Pantheismus. Seine Verkehrtheit 85. 86. 140—142. 179—182. 306. 307. Der des Leibniz und Spinoza 108. Der Lotzes 358. 359. Der Zellers 386–390. Der Goethes, Schillers und der nachkantischen Philosophie 404 bis 407.

Pithekoiden - (Affen -) Theorie 399. 400. 414–420.

Schöpfung. Negation derselben bei Spinoza 30. Bei Haeckel 411. Fr. Heinr. Reuschs Schöpfungsbegriff 411—414.

Scholastik. Ihr Wesen und Günthers Gegensatz zu ihr 33. 294.

Seele. Identität von Seele und Geist 53. Eine Weltseele existiert nicht 82. Wahrheit und Falschheit von Herbarts Theorie der sogen. Seelenvermögen 105—111. Grundirrtum in Platos und Aristoteles' Seelenlehre 179—182.

Sein und Erscheinen 1–4. 15. 16. 146–148. 224. 245–247. 305. 306. Negation des Seins in der modernen Wissenschaft 166. 167. 297. 298.

Selbsterkenntnis. Sie ist Prinzip und Mafsstab aller anderen Erkenntnis 78. 120. 121. 173. 174.

Substanz. Ihre charakteristische Eigenschaft im Gegensatz zu all' und jeder Erscheinung 70—72. 85–87. 317.

Theologie. Spekulative 21. 22. Ihre Bekämpfung durch Kant und Schopenhauer 37. 38.

Tod. In Natur und Menschenwelt 363–365.

Vernunft 4. 67. 68. 77. 78. 102. 103. 331. 332. Nach Schopenhauer 176. 177.

Verstand 331. 332.

Vorstellen, Wollen, Fühlen, drei spezifisch verschiedene Äufserungen der Reaktivität des menschlichen Geistes 103. 104. 111 bis 114. 172.

Vorstellungen, sinnliche. Ihre Verschiedenheit 208. 209. Sie sind Einzel-, nicht Allgemeinvorstellungen 209–213. Subjektivität und Objektivität derselben 213 bis 218. 228—231. 285. 286. Ihre qualitative (wesentliche) Verschiedenheit von den Kategorieen 223—231. 233. 234. Ihre Association nach Zeit und Raum 231—241. Entstehung derselben nach der (verkehrten) Ansicht mancher griechischen Philosophen 280. 281. Ihre Lokalisation 318. 319. 395—397. Sinnestäuschungen 318. 393 bis 395.

Welt. Ein Kollektivbegriff 18—20. Ihre Erhaltung 87. Falsche Auf-

fassung der Welterhaltung bei Leibniz, Thomas von Aquin u. a. 168—171.

Wie. Das Wie des Werdens unbegreiflich 167. 174. 262. 298.

Wissenschaft. Begriff derselben 5. 297. 298. Ihre bevorstehende Regeneration 22. 23. 119. 120. 134. 135. Spinozas schlechte wissenschaftliche Methode 29. 30.

Zeit (und Raum). Kants und Schopenhauers Ansicht über dieselben 216—218. 286—288.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

H. Hutmacher
München.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weber, Theodor,

Metaphysik eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums

Bd.: 1

1888

Ph.sp. 925 ac-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879073-2